分类号______ 密级______

UDC______ 编号______

華中師範大學

硕士学位论文

民国时期中国基督徒的两性话语研究

学位申请人姓名：车会平

申请学位学生类别：全日制硕士

申请学位专业方向：中国近现代史

指导教师姓名：刘家峰 教授

分类号______　　　　　　　　密级______

UDC______　　　　　　　　编号______

華中師範大學

硕士学位论文

民国时期中国基督徒的两性话语研究

学位申请人姓名：车会平

申请学位学生类别：全日制硕士

申请学位专业方向：中国近现代史

指导教师姓名：刘家峰 教授



硕士学位论文

民国时期中国基督徒的两性话语研究

论文作者：车会平

指导教师：刘家峰 教授

学科专业：中国近现代史

研究方向：宗教社会史

华中师范大学历史文化学院

2013 年 5 月



A Study on Bi-sex Discourses in the Christianity of China during the Republican Period

A Thesis

Submitted in Partial Fulfillment of the Requirement

For the M. A Degree in History

By

Che Huiping

Postgraduate Program

College of History and Culture

Central China Normal University

Supervisor: Liu Jiafeng

Academic Title: Professor

Signature __________

Approved

April, 2013



华中师范大学学位论文原创性声明和使用授权说明

原创性声明

本人郑重声明：所呈交的学位论文，是本人在导师指导下，独立进行研究工作所取得的研究成果。除文中已经标明引用的内容外，本论文不包含任何其他个人或集体已经发表或撰写过的研究成果。对本文的研究做出贡献的个人和集体，均已在文中以明确方式标明。本声明的法律结果由本人承担。

作者签名：东今平　　　　　　日期：2013 年 5 月 30 日

学位论文版权使用授权书

学位论文作者完全了解华中师范大学有关保留、使用学位论文的规定，即：研究生在校攻读学位期间论文工作的知识产权单位属华中师范大学。学校有权保留并向国家有关部门或机构送交论文的复印件和电子版，允许学位论文被查阅和借阅；学校可以公布学位论文的全部或部分内容，可以允许采用影印、缩印或其它复制手段保存、汇编学位论文。（保密的学位论文在解密后遵守此规定）

保密论文注释：本学位论文属于保密，在 ____ 年解密后适用本授权书。

非保密论文注释：本学位论文不属于保密范围，适用本授权书。

作者签名：东今平　　　　　　导师签名：刘家峰

日期：2013 年 5 月 30 日　　　　日期：2013 年 5 月 30 日

本人已经认真阅读“CALIS 高校学位论文全文数据库发布章程”，同意将本人的学位论文提交“CALIS 高校学位论文全文数据库”中全文发布，并可按“章程”中的规定享受相关权益。同意论文提交后滞后：□半年；□一年；□二年发布。

作者签名：东今平　　　　　　导师签名：刘家峰

日期：2013 年 5 月 30 日　　　　日期：2013 年 5 月 30 日

中文摘要

民国时期，尤其是五四以后，基督教会对两性关系予以全面关注，引发很多讨论，形成具有基督教特征的两性话语。但在已有两性关系的研究中，对此却鲜有关注。本文主要从四方面对民国基督徒的两性话语加以研究：第一，基督徒两性话语的生成原因及时代关怀；第二，基督徒的两性话语在新旧杂糅的过渡社会究竟处于何种地位；第三，造成基督徒两性关系见解不同的原因；第四，基督徒两性话语的社会影响。

文章共分导言、正文和结论三部分。导言主要介绍研究缘起以及中外史学界对两性关系研究的现状，并分析论文的研究视角，文章主要把基督教会的两性关系问题放在社会文化史和宗教社会史的角度下加以考察。

第一至五章是文章的主体，分别对基督徒两性话语的生成及话语内容作了论述。二十世纪初，伴随着维多利亚时代的终结，欧洲两性关系开始溢出教会的传统，走向自由，传统的两性生活在一夜之间改头换面。教会面对非正当两性关系的日益蔓延，开始依据圣经、传统、理性和体验，来回应两性关系问题。这一传统也表现在中国基督徒身上。五四以后，伴随着妇女解放运动的高涨，传统的两性生活状态发生极大变化，走向自由。教会也开始回应两性问题，来影响过渡时代已成为问题的两性关系，并进而引领时代。

基于如上考虑，教会对性、节育、婚姻和贤妻良母等两性关系的重要组成部分作了全面的讨论。五四以后，教会就对性、社交、贞操、恋爱、两性解放表达了自己的态度，在拒斥传统的态度时也批判现代思潮。三十年代，节育运动成为教会讨论的重点问题，在赞成与反对的背后，是教会难以逾越的道德困境和时代关怀。同时，择偶问题也被教会加以讨论，在很大程度上达成了关于择偶条件和标准的共识。四十年代，缘于日本入侵导致女性失贞现象，贞操问题再一次进入教会的视野。而抗战以后教会则更多关注通过美满的夫妇生活建立美好社会的问题，夫妻之间的权利和义务被一再提及。另外，对婚姻和贤妻良母的讨论几乎贯穿民国历史发展的始终，如贤妻良母主义，在母性与职业之间存在着难以逾越的鸿沟，如何应对这一困难，在教会内部有持久的讨论。

最后是本文的结语，指出基督徒的两性话语：既依据圣经又立足于理性和现实；既否定传统又与传统藕断丝连；既迎合“现代性”又反对绝对的“自由”。这不仅是过渡时代两性关系复杂性的体现，也是基督教历史传统的遗因。

关键词：中国基督徒；基督教会；两性话语；两性关系；民国；过渡时代

Abstract

Bi-sex relationships was a hot topic in the Christian churches in China during the Republican period, especially after the May 4th Movement. Lots of discussions grew out a kind of bi-sex discourses with Christian characteristics. However, the pre-existing studies on bi-sex relationships seldom touched this field. This paper will study the bi-sex discourses in the Republican period from four aspects: the causes of the formation of the Christian bi-sex discourses and the social concern for this phenomenon in the period; what kind of position this phenomenon was in a transitive society; the causes of the disagreements over this bi-sex relationships; and lastly, the social influences of the Christian bi-sex discourses.

This thesis consists of three parts: introduction, body part, and conclusion. the introduction part, presenting the reasons for this study, the pre-existing researches at home and abroad in historian circle and the focus of this paper. The present author mainly puts and investigates the problem of the Christian bi-sex relationship in the background of the social and cultural history as well as the religious and social history.

From chapter one to chapter five is the main part of this paper, discussing the formation and contents of the Christian bi-sex discourses. At the beginning of the 20th century, with the termination of the Victorian age, the bi-sex relationships began to shake off the religious tradition and turned to be free. Traditional bi-sex life had changed completely. Faced with the widespread of illegal bi-sex relationships, the churches began to respond the problem according to the Bible, conventions and experience. This tradition was also obvious in Christianity in China. After the May 4th Movement, traditional conditions of bi-sex relationships changed enormously and tended to be free with the upsurge of women' s liberation. Thus, churches in China also started to give response to bi-sex problems in order to influence the formed gender relationships in the transitive period and lead the banners of the times ahead.

Based on the above considerations, churches gave full discussion on the crucial parts consisting of bi-sex relationships, such as sex, contraception, marriage and virtuous wives and good mothers. After the May 4th Movement, churches showed their own attitudes towards sex, social communication, chastity, love and sexual liberation. They rebuked strongly the traditional thoughts and at the same time criticized the modern tendency. In the 1930s, contraception campaign became an important question of church discussion. Behind the surface of pros and cons was the impenetrable ethic dilemma and concerns of the era. Meanwhile, mate selection became another hot topic of discussion and a common view over the conditions and standards of mate selection was reached. In

the 1940s, the phenomenon of women’ s loss of chastity as a result of Japan’ s invasion made chastity the public concern of churches again. And after the Anti- Japanese War, churches showed more concern on how to build a beautiful society through happy marriage life and the rights and obligations of men and women were mentioned again and again. What’ s more, the discussions about marriage and virtuous wives and good mothers ran through the whole Republican period. “Women virtuous”, for example, revealed the impenetrable barrier between being a mother and pursuing a career. How to deal with this difficulty gained a long period of discussion in churches.

The last part is the conclusion of this paper, revealing the Christian bi-sex discourses—it was not only based on the Bible but also on reason; not only denied the traditions but also was connected with traditions; not only catered to “modernity” but also objected absolute freedom. This was not only the reflection of the complex bi-sex relationships in the transitive era, but also the problem left over by the Christian historical tradition.

Key words: Chinese Christian; Christian Churches; bi-sex discourses; bi-sex relationships; the Republic of China; transitional age

目 录

导 言

我们必须谈论性不再仅仅是惩罚或者宽容的对象，而是管理的对象。要把它置于有用性的体系之中，为了大家的最大福祉而去规范它，让它在最佳状态之中发挥作用。

——米歇尔·福柯[①]

一、选题缘起

两性关系问题，历来是人们谈论不休的话题。尤其是在中国近代以来，缘于中西社会文化的接触以及晚清士人改造社会的努力，妇女解放运动逐渐走向高涨，两性问题变得日益重要。到民国时期，在“欲新中国必新女子”[②]的国族论述前提下，两性关系问题受到极大关注。以《新青年》、《妇女杂志》、《新女性》、《新文化》等杂志为中心，社会各界围绕性、婚姻、节育以及“男女平等”等问题，在社会上掀起了持久的论战，在纷繁的意见背后凸显了两性问题的复杂性。陈望道先生认为：“两性问题是现代人生问题社会问题中底根本问题，也是正在烦恼一般青年的根本问题，又是虽被新旧偏见压抑仍不因而消灭的问题。”[③]由此可见这一时期两性关系的复杂性是受时代影响的产物，蕴含着两性关系走向的多歧性。

在中国历史上，基督教曾四次来华。明末来华的耶稣会士以及19世纪初期的新教传教士，都对中国两性关系问题提出了自己的看法，并且认为基督教的传入将会解决中国社会长期延续的男女关系“陋俗”。他们身体力行，戒缠足、办女学、兴西医、倡节制和建团体等一系列有关妇女的社会改良运动，都可以视为基督教在两性关系上的贡献。但在二十世纪初，缘于五四新文化运动的推动，社会上已经大力提倡两性解放时，基督教会却对此鲜有关注，这显然与基督教的历史形象不符。因此，如何在激变时代应对两性关系问题，成为摆在教会面前的重大任务。

本文以性道德、节育、婚姻和两性平等等话题为中心，探讨基督徒两性关系上的话语生成及其蕴含的时代内涵。并据此分析基督教会在应对两性问题上，如何处理传统与现代的关系，诚然，基督教会不仅希望树立自己在时代面前的“现代性”角色，同时又难以与传统彻底决裂。

---

① 米歇尔·福柯：《性经验史》,佘碧平译，上海人民出版社，2005，第16页。
② 金一：《<女子世界>发刊词》,《女子世界》第1期（1904年1月17日），第1页。
③ （日）岛村民藏：《文化与两性关系》，晓风译，《民国日报·觉悟》（1921年6月29日）。

二、学术史回顾

两性关系史作为新社会史研究的一支，受到史学界的重视。[①]但对两性关系史内容的界定，比较模糊。赵和俊认为人类两性关系的历史，既是追求婚、爱、性统一的历史，又是追求婚、爱、性分离的历史。[②]也有学者从性权力的角度来概括两性关系史的范畴，把两性关系史分为性奴役、性支配和性平等三种形式。[③]李银河的《两性关系》一书涉及两性关系的各个方面，包括公民权与政治参与、就业与收入、教育、健康与生育、身体与性、婚姻与家庭、暴力、跨越性别、两性气质、习俗与观念等。[④]可见，两性关系史可以概括为在男女两性在历史发展的过程中，在婚姻、性、生育、两性平等等方面呈现出的男女社会关系。

1、国外两性关系史研究

西方社会对两性关系史的研究，发轫于十九世纪末期。德国医学家伊万·布洛克（Iwan Bloch）打破了以往狭隘的生物学界限，最先运用历史学、民族学和人类学的知识研究两性关系，为现代性学奠定了基础。布洛克因此被称为"两性史学之父"，他的代表性作品为1907年出版的《我们时代的性生活及其与现代文明的关系》，第二年就由E·保罗译成英文，后被翻译成除中文外的其他语言，对学术界影响很大。[⑤]

继布洛克之后，两性关系史研究走向了兴盛，一大批学者纷纷涌入这一领域。奥地利精神病学家弗洛伊德（Sigmund Freud）认为性本能冲动是一切人类行为、成就及神经症产生的根本原因，但性的无条件释放是不合理的，主张对性进行合理的压抑。[⑥]罗素的《婚姻革命》承认性爱的本能应当受到引导而不是压制，但合理的自制是及其必要的。不过自制并非目的，因此制度和道德习惯应把自制压缩到最低限度。[⑦]他们的研究一反维多利亚时代的性禁锢传统，预示着性革命的到来。

虽然"性革命"的源头可以追溯到维多利亚时代末期，但真正的"性革命"发生在二十世纪六十年代，二战对社会和家庭性观念的影响以及其后女权主义的高涨，都预示着"性革命"新阶段的出现。这一浪潮在两性关系史研究方面影响很大，

---

① 苏振兴：《世界文化史纲》，天津人民出版社，2001，第325页。
② 赵和俊：《伊甸审判》，花城出版社，1993，第114页。
③ 周运清主编《性与社会》，武汉大学出版社， 2005，第66页。
④ 李银河：《两性关系》，华东师范大学出版社，2005年。
⑤ 参见徐浩，侯建新：《当代西方史学流派》，中国人民大学出版社，2009，第158页。
⑥（奥）西格蒙德·弗洛伊德：《性欲三论），赵蕾，宋景堂译，国际文化出版公司，2007年。
⑦（英）伯特兰·罗素：《婚姻革命》，东方出版社，1988，第201页。

学者们都在致力于建立一套标准的性哲学体系。为此，一大批性学研究机构相继建立，包括生物学、动物学、生理学、社会学、社会心理学等学科在内的研究方法被大量应用。其中在此领域贡献最为突出的学者就是法国著名结构主义哲学家米歇尔·福柯（Michel Foucault）。他通过话语分析与权力理论，关注性经验与权力机制的关系。福柯一反弗洛伊德的性压抑与解放二元对立的论调，指出自十六世纪以来性在被压抑的同时也被解放，这是权力关系运作于性经验机制的结果。[①]福柯把性话语纳入多变和复杂的权力当中，这一观点极大地影响了当代人的观念，并且在两性关系史研究上建立起了一套极具代表性的研究体系。

2、中国两性关系史研究

史学界对中国两性关系史的研究，起步较晚。在一定程度上可以说，中国两性关系史的研究是中国妇女史研究进程中的一环。二十世纪九十年代以来，妇女史研究摆脱以往的政治史、革命史框架，走进多学科应用的研究领域。而社会性别史研究的兴起，则标志着男女群体之间的“关系”成为学者关注的对象，一定程度上打破了以往只重视“妇女”的研究理路。[②]两性关系史研究也与社会性别史研究交织在一起，逐渐发展起来。[③]

在中国古代历史上，传统社会文化影响下的两性关系究竟呈何状态，是学者着墨较多的地方。已有研究指出，性行为作为一种不断变化的文化现象，不仅促进原始社会的发展，在进入阶级社会后也是统治阶级稳定社会秩序的有机组成部分。但在程朱理学产生之后，性开放走向了性压抑。不过综观封建社会以男性为基础演进的性文化现象，只有性的偏离，而没有性的中止。[④]同时，各个朝代的两性关系特征也受到学者的关注。[⑤]也有学者从婚姻入手，来分析男女两性在传统社会中的权

[①]（法）米歇尔·福柯：《性经验史》，佘碧平译，上海人民出版社，2005 年。
[②] 关于社会性别史的研究，参加张妙清，叶汉明，郭佩兰合编《性别学与妇女研究——华人社会的探索》，台北：稻香出版社，1997 年；《妇女史与社会性别的启示》一文收录杜芳琴、裔昭印、刘文明、李银河、郑永福、吕美颐关于性别史研究讨论的文章，《史学理论研究》2004 年第 3 期；叶汉明：《妇女、性别及其他——近廿年中国大陆和香港的近代中国妇女史研究及其发展前景》，《近代中国妇女史研究》2005 年第 13 期。
[③] 周颜玲：《妇女学和性别学在中国社会的发展——回顾与前瞻》，载张妙清，叶汉明，郭佩兰合编《性别学与妇女研究——华人社会的探索》，台北,稻香出版社，1997，第 279 页。
[④] 石方：《中国性文化史》，黑龙江人民出版社，1993 年；刘达临，胡宏霞：《中国性文化史》，东方出版中心，2007 年；杜芳琴，王政：《中国历史中的妇女与性别》，天津人民出版社，2004 年。
[⑤]贾丽英：《谁念西风独自凉——秦汉两性关系史》，陕西人民出版社，2008年；丁文，高新涛：《莫教空度可怜宵——魏晋南北朝两性关系史》，陕西人民出版社，2008年； 邓庆平：《夜深千帐灯——明代两性关系史》，陕西人民出版社，2008年； 吴存存：《明清社会性爱风气》，人民文学出版社，2000年；王威：《性的历程:从上古到隋唐》，湖北人民出版社，2010年；王威：《性的历程:从两宋到明清》，湖北人民出版社，2011年；唐上：《唐代开放之性观念研究》，西北大学2006级硕士论文。

力格局。[①]与此同时，国外学者也对中国传统的婚姻与性进行解读。她们多从社会性别史的角度，努力在男尊女卑的社会文化背景下，通过寻找女性自己的声音，来发掘妇女在婚姻和性问题上的自主性。[②]

史学界对晚清时期的两性关系研究比较欠缺，形成重“两头”，轻“中间”的态势。[③]作为传统两性关系向近代演变的萌生时期，学者更多关注重大历史事件对妇女的影响以及两性观念的变迁。太平天国与妇女问题[④]、晚清变法人物的两性思想[⑤]都不同程度的受到关注。高翔指出十八世纪知识阶层的性观念和性生活第一次突破传统理学的束缚，走向“有限”的伦理解放。[⑥]梁景和则从社会文化史的视角入手，研究涉及两性关系的婚姻、节育、男女社交、贞操观和性教育等陋俗文化在近代社会的变迁，指出在当时社会文化变革的大背景下，这些陋俗文化在很大程度上走向更新，但其嬗变的复杂性是无法忽视的。[⑦]

民国时期，社会文化处在激烈的新旧变革时期，两性关系是时人争论不休的话题。故此，学者们围绕这一问题，从多方面进行研究。彭小研指出五四运动期间围绕女性情欲论述所产生的新性道德，是五四文人对女权以及建构民族国家的想象。[⑧]邱雪松指出二十世纪二十年代围绕“新性道德”(《妇女杂志》11 卷 1 号)的论争不仅体现了新文化运动与五四以后两个时代启蒙人士在自我设定乃至社会改造目标上的分歧，也使一部分激进者找到探索妇女解放的新路径，投身社会主义事业。

[①] 彭卫：《汉代婚姻形态》，中国人民大学出版社，2010 年；汪玢玲：《中国婚姻史》，上海人民出版社，2001 年；郭松义：《伦理与生活——清代的婚姻关系》，商务印书馆，2000 年；定宜庄：《满族的妇女生活与婚姻制度研究》，北京大学出版社，1999 年。

[②]（荷）高罗佩：《中国古代房内考:中国古代的性与社会》，李零，郭晓惠等译，上海人民出版社，1990年；（美）伊沛霞：《内闱——宋代的婚姻和妇女生活》，胡志宏译，江苏人民出版社，2004年；高彦颐：《闺塾师——明末清初江南的才女文化》，李志生译，江苏人民出版社，2005年；曼素恩：《缀珍录——十八世纪及其前后的中国妇女》，定宜庄，颜宜葳译，江苏人民出版社，2005年；（美）费侠莉：《繁盛之阴——中国医学史中的性（960-1665）》，甄橙译，江苏人民出版社，2006年；（美）白馥兰：《技术与性别——晚期帝制中国的权力经纬》，邓京力译，江苏人民出版社，2004年。

[③] 贺萧：《研究领域内乾坤——女性、中国、历史与“之后又如何”问题》，《近代中国妇女史研究》2005 年 12 月第 13 期。

[④] 廖胜：《妇女与太平天国社会》，光明日报出版社，2006 年；夏春涛：《太平军中的婚姻状况与两性关系探析》，《近代史研究》2003 年第 1 期；黄江华，郭毅生：《建国以来太平天国妇女史研究综述》，《中华女子学院山东分院学报》2009 年第 1 期。

[⑤] 李国祈认为谭嗣同在两性关系上表现出墨守中国社会规范以及重伦常的思想，与《仁学》中所呈现的两性感知截然不同，后者只不过是表露出谭对中国不合理两性关系的一种呐喊而已。参加李国祈：《谭嗣同的两性认知》，《近代中国妇女史研究》1997 年 8 月第 5 期。

[⑥] 高翔：《18 世纪中国知识界的性观念和性生活》，载李小江等著《历史、史学、性别》，江苏人民出版社，2002 年。

[⑦] 梁景和：《中国近代陋俗文化嬗变研究》，首都师范大学出版社，2009 年。

[⑧] 彭小研：《五四的“新性道德”——女性情欲论述与建构民族国家》，《近代中国妇女史研究》1995年8月第3期。

[1]陈文联指出五四时期知识分子在传统与现代交织的社会背景下构筑现代性爱道德的两难境地。[2]严昌洪从社会生活史的角度对二十世纪两性观念的变迁作了梳理，不仅论述民国时期社会各界对贞操观的批判、废婚主义及主张性自由等言论对女性解放的进步意义，也对改革开放以前性压抑和改革开放之后性自由的利弊作了全面阐述。[3]荷兰汉学家冯客（Frank Dikotter）研究认为十九世纪末二十世纪初西方性学理论传入中国，虽然使中国摆脱了传统的性迷信，但性解放观念的转变与中国现代化的主题息息相关。[4]

另外，学者们就五四时期的贞操问题也有着墨。主要集中论述五四时期对传统贞操观的批判以及围绕贞操问题展开的论战。[5]也有学者研究民国时期贞操观淡化的情况下社会性行为的失范。[6]五四时期为提倡新性道德，也主张开展性教育，学者们对性教育的原因、内容和影响作了探讨。关威指出知识分子对性教育的提倡和指导，推动了社会和文化的变革。[7]梁景和分析五四时期性教育思潮的特征，即批判传统的性禁忌心态，探究性教育方法，宣传性教育内容。[8]陈文联、杨秋华指出清末民初知识分子提出的性教育思想，在二十世纪二十年代的教育界形成主流，并且对现代社会影响深远。[9]杨义胜对民国时期性教育思潮的概况及其在社会上实践的效果作了研究。[10] 男女社交公开在民国时期也受到知识分子的极大关注。翟曼指出这一时期对社交公开的提倡以及社交公开对社会群体生活、公共事业和婚恋的双重影响。[11]梁景和探讨了五四时期新旧两派知识分子对"男女社交公开"的论战，并分析社会上"男女社交公开"思潮的实践及其局限。[12]五四时期的"男女同校"问题作为社交公开的一部分，在社会上产生很大争论。任雅洁指出"男女同校"作

[1] 邱雪松：《新性道德论争始末及其影响》，《中国现代文学研究丛刊》2011 年第 5 期。
[2] 陈文联：《"五四"时期性爱思潮述略》，《武汉理工大学学报》2009 年第 22 卷第 5 期。
[3] 严昌洪：《二十世纪中国社会生活变迁史》，人民出版社，2007 年。
[4] Frank Dikotter,*Sex,Culture and Modernity in China:Medical Science and the Construction of Sexual Identities in the Early Republican Period.*Honolulu:University of Hawaii Press,1995.，参见彭小研：《评介 Sex,Culture and Modernity in China:Medical Science and the Construction of Sexual Identities in the Early Republican Period.》，《近代中国妇女史研究》1997年8月第5期。
[5]梁景和：《五四时期思想界对"贞操观"的批判》，《首都师范大学学报》1998 年第 2 期； 严昌洪：《二十世纪中国社会生活变迁史》，人民出版社，2007 年；尹旦萍：《新文化运动中关于贞操问题的讨论》，《妇女研究论丛》2003 年第 1 期；陈文联：《五四思想界对封建贞操观的批判》，《南通师范学院学报》2001 年第 17 卷第 4 期；哈玉红，门忠民：《传统与现代——"五四"时期贞操观的现代转型》，《甘肃社会科学》2012 年第 1 期；陈文联：《近代中国思想界对封建"贞操观"的批判》，《衡阳师范学院学报》2001 年第 22 卷第 5 期。
[6]成淑君：《贞操与生存——民国时期天津贫民性行为失范现象探析》，《济南大学学报》2009 年第 5 期。
[7]关威：《五四时期的性教育思想》，《山西师范大学学报》2005 年第 32 卷第 2 期。
[8]梁景和：《五四时期的性教育思潮》，《山西师大学报》2000 年第 3 期。
[9]陈文联，杨秋华：《近代中国"性教育"思想的演变历程及其特色》，《南通大学学报》2007 年第 23 卷第 6 期。
[10]杨义胜：《思潮与实践——民国初期的性教育》，安徽师范大学 2007 级硕士论文。
[11]翟曼：《从民国女性杂志看女性的社交公开》，河北大学 2011 级硕士论文。
[12]梁景和：《论五四时期的"男女社交公开"思潮》，《史学月刊》1998 年 1 期。

为五四时期的思想解放运动，虽然在社会上引起持久的论战，但教育界尝试实行男女同校，具有变革性意义。[①]

二十世纪二十年代，美国节育运动提倡者山额夫人来华，引发中国社会关于节育问题的论战。民国时期的节育问题也成为学者关注的重点。学者多从思想史和社会文化史的角度来分析生育节制思想及其实践。关威分析了五四时期激进人士节育言论的局限性和进步性。[②]梁景和就五四时期关于"生育节制"的论战及其社会影响进行梳理。[③]俞莲实对五四时期知识分子围绕生育节制的论战进行研究，认为这些论战的分歧主要是由个人对中国社会文化的不同诠释决定的。[④]她的博士论文也是以民国城市节育运动为中心，指出在特殊的社会思想发展背景下，节育运动从妇女解放到制度化、医疗化，最后政治化的过程。[⑤]龙伟从法律与社会互动的角度解读节育与堕胎问题。指出在民国时期，从西方社会引入的司法体系强调堕胎非法，国家以此对女性展开全面的性监控，迫使社会上的堕胎现象转入地下，一面是国家法律对堕胎问题的严格限制，另一面是社会上堕胎问题的频发以及司法实践过程中对这一问题的温和处理，围绕堕胎问题国家与社会产生了分歧。[⑥]台湾学者吕芳上在反思的前提下对节育运动展开探讨，指出女性在节育运动中处于艰难的境地，1920年代为获得母性的自由而提倡"科学避孕法"，但国家视堕胎为犯罪；1950年后生育虽然是妇女的权力，但权力同时也是国家主导生育政策下的义务。[⑦]日本学者小浜正子通过分析建国前后报纸对避孕和堕胎的论调，来探讨这一时期生育控制观念的嬗变及其背后的社会政治因素。[⑧]

对于婚恋问题的研究，成果较多。梁景和等学者主要从社会文化史的角度研究民国时期社会上提倡的自由婚姻思想及其在社会上引起的变革实践。梁景和对五四时期婚姻文化变革的特征、内容作了梳理，并指出变革的有限性。[⑨]该作者还著文指出清末民初婚姻文化变革对男女两性的双重解放意义。[⑩]余华林从观念与社会互动的角度揭示了民国时期自由恋爱、"娜拉精神"等新式婚姻观念的社会化程度。

[①]任雅洁：《论五四时期的"男女同校"问题》，河北师范大学 2004 级硕士论文。
[②]关威：《五四时期围绕生育和卖淫的激进论述》，见杜芳琴主编《社会性别》（第3辑），天津人民出版社，2006年。
[③] 梁景和：《五四时期"生育节制"思想述略》，《史学月刊》1996 年第 3 期。
[④]（韩）俞莲实：《民国时期关于"生育节制"的四大论战》，《史林》2008 年第 5 期。
[⑤] 俞莲实：《民国时期城市生育节制运动研究》，复旦大学 2008 级博士论文。
[⑥]龙伟：《堕胎非法——民国时期的堕胎及其司法实践》，《近代史研究》2012 年第 1 期。
[⑦]吕芳上：《个人抉择或国家政策：近代中国节育的反思——从 1920 年代<妇女杂志>出版产儿制限专号说起》，《近代中国妇女史研究》2004 年 12 月第 12 期。
[⑧]（日）小浜正子：《从"非法堕胎"到"计划生育"——建国前后性和生殖之言论空间的变迁》，载姜进，李德英主编《近代中国城市与大众文化》，新星出版社，2008 年。
[⑨]梁景和：《五四时期社会文化嬗变研究》，人民出版社，2010 年。
[⑩]梁景和，廖熹晨：《女性与男性的双重解放——论清末民初婚姻文化的变革》，《史学月刊》2012 年第 4 期。

[1]陈蕴茜对民国时期城市中传统婚姻向现代婚姻变革的具体情形作了梳理，揭示出社会变革与婚姻变革的关系以及深层次上人们道德观念和价值判断的变化。[2]也有学者从性别史的角度来解读民国时期的自由离婚思潮，许慧琦以《妇女杂志》上的内容来检视国人对于自由离婚思想的接受程度，指出这一思想背后潜藏的男性主导欲望，以及两性的权力差距。[3]

民国时期，两性平等问题也受到学者极大关注。当时社会上不仅主张男女绝对平等，消解性别；也主张男女有别，妇女应在不违背贤妻良母主义的前提下走向社会。所以女性始终存在职业角色的冲突。赵美玉指出妇女职业角色冲突是社会经济发展、妇女地位得到提高的表现。[4]其实，当时很多人主张"娜拉"应该走向社会，但这也招致社会上对这一观点的批判，他们重新拾起贤妻良母主义这面大旗。许慧琦的研究认为"娜拉"在中国，是一个去性化（desexualized）了的新女性形象，是基于当时男性知识分子想象与追求现代性的动机而被塑造，展现的是男性继续僭取女性主题论述权的事实。[5]日本学者须藤瑞代梳理了清末民初女权概念的出现和演变，以及在此过程中妇女参政论与贤妻良母主义之间的角逐。[6]余华林指出二十世纪二三十年代的"新贤妻良母主义"仍然充满了封建守旧色彩，但是它对于传统家庭分工模式的重新思考无疑具有积极的意义。[7]王凤仙从社会性别视角解读贤妻良母主义，认为贤妻良母曾经被革命、解放等话语使用过，但任何一次使用都忽略了它的社会性别含义，忽略了它对两性生活方式的表达。[8]刘丽威认为近代关于贤妻良母的论争指明了女性的真正归宿，对于妇女解放运动的发展和塑造新时代的女性具有重要的现实意义。[9]吕美颐从本质上道出了论争产生的原因，指出社会上之所以围绕贤妻良母争论不休，因为他们忽略了一个大前提，即贤妻良母本身早已是一个落后于时代的概念。在历史的变迁中，它已具有特定的文化内涵和时代的烙印。[10]也有学者对抗日战争期间的日本强行塑造的贤妻良母主义进行研究，揭示出贤妻

---

[1]余华林：《女性的重塑——民国城市妇女婚姻问题研究》，商务印书馆，2009年。
[2]陈蕴茜，叶青：《论民国时期城市婚姻的变迁》，《近代史研究》1998年第6期。
[3]许慧琦：《<妇女杂志>所反映的自由离婚思想及其实践——从性别差异谈起》，《近代中国妇女史研究》2004年12月第12期。
[4] 赵美玉：《传统与现代——近代中国妇女的职业角色冲突》，广西师范大学2001级硕士文。
[5] 许慧琦：《去性化的"娜拉"——五四新女性形象的论述策略》，《近代中国妇女史研究》2002年12月第10期。
[6] （日）须藤瑞代：《中国"女权"概念的变迁——清末民初的人权和社会性别》，须藤瑞代，姚毅译，社会科学文献出版社，2010年。
[7] 余华林：《二十世纪二、三十年代"新贤妻良母主义"论析》，《人文杂志》2007年第3期。
[8] 王凤仙：《论作为社会性别话语的"贤妻良母"》，《山西师大学报》2000年第27卷第1期。
[9] 刘丽威：《浅议中国近代关于贤妻良母主义的论争》，《妇女研究论丛》2001年第3期。
[10] 吕美颐：《评中国近代关于贤妻良母主义的论争》，《天津社会科学》1995年第5期。

良母推行背后的殖民色彩。[①]

3、中国基督教两性关系史研究

学界对中国基督教两性关系问题的研究起步较晚，一定程度上可以说是中国基督教史研究进一步细化的结果。就中国基督教史研究而言，在传教士抵华起，就已经开始。但从史学角度对中国基督教作系统的研究，则开始于十九世纪后期费正清等学者的努力，自 1972 年在墨西哥的克尤俄那瓦克（Cuernavaca）举行中国基督教史研究会议以后，美国史学界在这一领域的研究走向兴盛。同时港台以及随后大陆学者都进入这一研究领域。在基督教神学、传教士、反教运动、教会大学等方面，一大批研究著作相继问世。[②]但对妇女与基督教在近代中国的研究，晚至二十世纪八十年代，西方学者才将目光投入这一领域。[③]他们的研究主题集中于“妇女工作为妇女”（Women' s Work for Women），即女传教士来华对自身及中国女信徒性别角色的改变。亨特(Jane Hunter)通过对十九世纪末二十世纪初期美国在华女传教士群体的研究，指出女传教士在华传教过程中不仅和女信徒建立起亲密的私人空间，同时也实现了其自身的社会价值。但她们对信徒的影响仅仅局限于美国国内流行的女性特质，即虔诚爱家与服务社会。[④]金敏(Margorie King)研究指出十九世纪的美国女传教士来华，虽然以拯救中国妇女于旧伦常为旨归，但她们希望中国妇女发挥家庭主妇角色的时候不要超越家庭，因此，这种解放仅仅是女性特质(femininity）的移植，而非女性主义(feminism)价值观的流露。[⑤]林美玫通过对美国圣公会女传教士在华活动的研究指出，女传教士在华工作，她们的妇女性别空间能力得到比在国内更大的展现，因此导致女传教士和主教的冲突不断。但是她们在对中国妇女服务的过程中，不仅输出了女性特质，同时也输出了女性主义，因此对中国妇女运动影响深远。[⑥]由上可知，究竟女传教士对中国妇女的影响有多大，学者之间意见不一。陶飞亚通过对英国女医药传教士白华特（Nancy Bywaters）在华的生活资料进行解

[①] 吕美颐：《抗日战争时期华北沦陷区关于贤妻良母主义的论争》，刘晶辉：《论中国东北沦陷时期对“贤妻良母”主义的倡导》，载李小江等著《历史、史学、性别》，江苏人民出版社，2002 年。

[②] 陶飞亚，杨卫华：《基督教与中国社会研究入门》，复旦大学出版社，2009 年。

[③] 关于妇女与基督教在近代中国的研究，参见戴毅华（Melissa Dale）：《从近年英文学术著作看看妇女与基督教在近代中国的研究》，载陶飞亚编《性别与历史——近代中国妇女与基督教》，上海人民出版社，2006 年；陶飞亚，杨卫华：《基督教与中国社会研究入门》第 2 章第 15 节《妇女与基督教在近代中国研究》，复旦大学出版社，2009 年。

[④] Jane hunter, *The Gospel of Gentility:American Women Missionaries in Turn-of-the-Century China*,Yale University Press,1984.

[⑤] Majorie King,"Exporting Femininity, Not Feminism: Nineteenth-Century U.S. Missionary Women's Efforts to Emancipate Chinese Women," in Leslie A.(eds) *Women' s Work for Worsen: Missionary and Social Change in Asia*, San Francisco: Westview Press, 1989.

[⑥] 林美玫：《妇女与差传——19 世纪美国圣公会传教士在华差传研究》，社会科学文献出版社，2011 年。

读，指出女传教士的政治言论与当时的男传教士并无多大区别，只是稍多关注女性方面而已。因此不能过分夸大性别的差异，也不能夸大女传教士对中国妇女的影响。[①]郭佩兰（Pui-Lan Kwok）则一反以女传教士为中心的研究，将中国女基督徒纳入研究的视野。认为中国女信徒进入教会，虽然在文化上产生诸多的障碍，但基督教象征资源的女性化对妇女入教以极大的吸引。指出中国女信徒在宗教生活中，不仅积极参加社会变革活动，也极力维护自己作为中国人、女信徒、女人的多重身份认同。[②]

其实，基督教来华，不仅对女传教士和中国女信徒产生影响，在一定程度上对中国的两性关系也产生很大影响，学者们对此也有零散的研究。明末清初西方耶稣会士来华，在性伦理上出现中西方首次的相遇，林中泽通过研究利玛窦《天主实义》和旁迪我《七克》中以两性关系为中心的思想内容，对中西性伦理的初次接触进行系统的梳理。[③]该作者还著文对利玛窦发起的基督教一夫一妻制与中国社会纳妾文化之间的对话作了研究，指出利玛窦等人不可能理解纳妾制度的真正社会涵义，预示着中西交流的命运。[④]张先清通过对 17—19 世纪福安乡村天主教传入对女信徒守贞观念的塑造与以信徒为中心的宗族通婚网络的构建作了研究。[⑤]但学者们对天主教在中国两性关系的发展上做出什么样的贡献，鲜有论述。李雯文对二十世纪中国天主教修女的研究指出天主教亘古不变的模式，在近代以来对女性解放的作用是微乎其微的，一定程度上说修女的生活处在严格的等级化之下。[⑥]

近代以来，基督教新教对中国两性关系影响甚巨，传教士的思想与社会实践塑造出基督教的两性关系格局。台湾学者王成勉在对中华续行委办会发行的《中国基督教会年鉴》上女基督徒的传记进行综合分析的基础上，指出女基督徒具有传福音、牧师妻子、长老妻子、牧师助理以及热心的信徒等多重角色，她们虽然是教会影响下的女信徒，但其生活中传统的内容仍然在传记中被强调，这也体现出教会生活与家庭生活的调和。[⑦]薛伊君则整体考察了二十世纪前半期中国女信徒的生活，其中

[①] 陶飞亚：《一个女传教士与中国的两个时代——解读白华特医生<在中国的生活>》，载陶飞亚编《性别与历史——近代中国妇女与基督教》，上海人民出版社，2006 年。
[②] Pui-Lan Kwok, *Chinese Women and Christianity:1860-1927*,Atlanta:Scholars Press,1992.
[③] 林中泽：《晚明中西性伦理的相遇》，中山大学 2001 级博士论文。
[④] 林中泽：《利玛窦与晚明中西婚俗的差异》，《华南师范大学学报》2001 年第 2 期。
[⑤] 张先清：《官府、宗族与天主教——7-19 世纪福安乡村教会的历史叙事》，中华书局，2009 年；《贞洁故事——近代闽东的天主教守贞女群体的地域文化》，载刘家峰编《离异与融汇——中国基督徒与本色教会的兴起》，上海人民出版社，2005 年。
[⑥] 李雯文：《百年变迁中的守望——二十世纪上海地区天主教修女的生活史》，载刘家峰编《离异与融汇——中国基督徒与本色教会的兴起》，上海人民出版社，2005 年。
[⑦] 王成勉：《建立女基督徒的典范——二十世纪初期女基督徒传记之研究》，载李金强，吴梓明，邢福增等编《自西徂东——基督教来华二百年论集》，基督教文艺出版社，2009 年。

涉及女信徒的婚姻生活，从基督教的婚姻观入手，论及女信徒的社交、择偶、独身和自主婚姻问题，其结论为虽然教会在这些内容上积极与社会的宣传靠拢，但在面对传统婚姻礼俗方面也存在妥协倾向。[①]徐炳三对福州女信徒的婚姻研究指出，基督教极大地改变了福州传统女信徒的婚姻，有一定的积极意义，但改良以信仰为根本目的是无法否认的。[②]杨照蓬通过对上海地区创办的基督教女报的研究，阐述民国时期基督教在女性家庭角色、婚姻、生育问题上的形塑，指出基督教女报主张以中国女性家庭角色的现代化为前提，进而实现女性家庭角色和社会角色的全面发展。[③]周宁平通过对广学会刊物《女铎》的研究，指出《女铎》对女性性别意识的建构以及对近代中国知识女性群体和社会产生了进步影响。[④]

可见，对中国基督教两性关系研究几乎处于空白状态，究其原因，主要是中国基督教史作为一门边缘学科，在学术界引起的重视度还很不够；就以往对中国基督教的研究来看，研究者多关注神学、宗教哲学等精神层面以及传教士在华活动方面，而对基督徒的两性关系问题基本没有关注，因此，中国基督教与两性关系的研究走向了学术研究的边缘。

三、研究视角

本文在借鉴前人研究成果基础上，主要运用以下两种进路来研究基督徒的两性话语。

社会文化史的视角。社会文化史自二十世纪八十年代兴起以来，作为一门新兴的交叉学科在史学界不断受到重视。近年来，社会文化史作为一门新兴的史学流派正在兴起。社会文化史是“研究社会生活与其内在观念形态之间相互关系的历史。”主要包括三方面：“一个社会的人们为什么要这样生活，是什么样的思想观念决定的；一个社会人们的生活变化引起了那些思想观念的变化；由于新思想观念的影响使一个社会人们的生活发生了那些变化——这一切都是社会文化史研究的问题。”[⑤]民国时期，基督教会在社会生活发生变化的背景下，开始重新塑造基督徒的两性话语，并期望以此来引领时代。社会文化史无疑提供了一个很好的研究角度。

宗教社会学。“宗教从来不是一种独立发展的文化，它和社会总是处于相互影

[①] 薛伊君：《中国基督教妇女生活的研究（1900—1937）》，国立中正大学历史研究所 1999 年硕士论文。
[②] 徐炳三：《民国时期福州基督教女信徒研究（1912—1949）》，福建师范大学 2005 级硕士论文。
[③] 杨照蓬：《基督教女报与中国女性形象的建构（1912—1941）——以上海基督教女报为考察中心》，上海师范大学 2011 级硕士论文。
[④] 周宁平：《基督徒性别意识的形塑与宣传——以<女铎>为中心的探讨》，山东大学 2011 级硕士论文。
[⑤] 梁景和：《关于社会文化史的几个问题》，《山西师大学报》2010 年第 1 期。

响的环境之中”。[1]尤其是宗教伦理，在面对不断变化的社会生活时总会有难以逾越的道德困境。马克斯·韦伯指出：“宗教伦理介入社会诸领域的程度各有不同。决定性的要点并不在于宗教伦理与巫术、仪式或其他一般的宗教性格结合的程度，而是取决于其对世界所持基本原则性的态度。一个宗教伦理愈是将此世界（从一宗教性观点）组织成一个体系化、理性化的宇宙，其与此世界诸秩序间的伦理性紧张似乎就显得更尖锐与更基本；当世俗秩序（Ordnungen）依其固有之法则体系化时，尤其如此。”[2]就两性问题来说，民国时期天主教和新教的应对态度不仅存在着共同点，也存在着差异，若从韦伯的宗教社会学理论加以解读，天主教相对于形成不同派别的新教而言，更具体系化特征，所以，天主教在面对两性关系溢出圣经的范围时，大都加以反对，而新教则多主张调和经典与生活。因此，只有从宗教伦理与现世问题的关系中，才能解读基督教会在两性问题上的多重话语内容。

---

[1] 刘家峰：《中国基督教乡村建设运动研究（1907-1950）》，华中师范大学 2001 年博士论文，第 8 页。
[2] 马克斯·韦伯：《宗教社会学》，广西师范大学出版社，2005，第 254-255 页。

第一章 教会传统与民国基督徒两性话语的生成

民国时期，基督徒群体对两性关系进行集中讨论，发生了话语爆炸现象。不论是基督徒的两性话语内容还是说话方式，都是教会对待社会问题的历史传统反映。因此，如果仅仅从民国两性关系变化带来诸多社会问题这一层面解读中国基督徒两性话语生成的原因，而抛弃了基督教的历史传统，就无法全面理解教会在两性关系上的诠释。诚然，基督教的两性观念在历史上作为一种精神框架，历代神学家都致力于对圣经中与两性关系相关的内容进行不断诠释来影响不断演变的社会。这不仅决定了基督教的两性话语中有恒定不变的因素，也决定了教会的两性观念因受社会变化的影响而不断衍变的事实。

第一节 基督教两性观念的肇基与衍续

一、西欧中世纪基督教禁欲主义主导下的两性关系

中世纪基督教的思想中，禁欲主义占据很大成分。它要求人们否定肉体的快乐，追求灵魂的永生，表现为极力否定性欲和崇尚独身。基督教禁欲主义的形成背景，主要归因于罗马帝国时期的社会文化状况和基督徒对圣经中两性话语的诠释。随着罗马帝国的扩张，在获得大量财富的同时也被东方上层社会的淫乐生活所吸引，导致罗马世风走向极度地纵欲。到公元三世纪帝国发生社会危机期间，对性快乐的极度追求导致极度失落，走向禁欲主义成为必然趋势。在意识形态领域里，一些罗马哲学家宣传的禁欲思想有利于基督教禁欲主义的传播，“在古希腊和古罗马斯多葛派哲学家的著作中对这种禁欲主义的进路展开了讨论，并同《旧约全书》中偶尔表现出来的对于不轨性态的关切汇聚起来，共同构成了独特的基督教对待性态之态度的背景。这种基督教的态度始于圣保罗致耶稣基督死后的那一代古罗马人的信件，在奥古斯丁有影响的著作中得到了继续，到了阿奎那那里，则达到了顶峰，对于今天虔诚的罗马天主教徒来说，阿奎那十三世纪对于性态的分析仍然保持着权威性”。[①]

基督教正统的性观念是使徒保罗奠定的，早期教父神学家在把保罗的观念转化成教义的过程中做出很大努力，奥古斯丁是其中的杰出代表。后来随着神学家对圣经的不断诠释和教会法的形成，基督教的禁欲主义观更加系统化。

作为禁欲主义的宗教，基督教在中世纪自始至终都是贬斥性的。保罗在给加拉太教会的信中把情欲和圣灵进行比较，指出两者的不相容性，尤其是作为基督徒，

[①]（美）理查德·A.波斯纳：《性与理性》，苏力译，中国政法大学出版社，2002，第 19 页。

“当顺着圣灵而行、就不放纵肉体的情欲了”,“凡属基督耶稣的人，是已经把肉体，连肉体的邪情私欲，同钉在十字架上了”。[①]因此，应当摒弃肉体的性，追求精神的灵，走向成圣之路。奥古斯丁在《忏悔录》一书中也记录自己如何从淫欲的生活走向基督的过程，并对性欲抱以否定态度。奥古斯丁认为，性欲是人类邪恶中最肮脏、最不洁净、最能表明人对上帝意志的不遵从，它能彻底摧毁人的理性和自由意志，是人所驾驭不了的最基本、最普遍的邪恶。[②]

公元九世纪，法兰克主教、奥尔良的乔纳斯（Jonas）则说，性不仅带来道德上的危害，而且使身体虚弱，失去健康、活力和平衡。[③]十三世纪的神学集大成者托马斯·阿奎那（Thomas Aquinas），著作等身，“被视为杰出的和有争议的神学家，尤其是他用哲学和自然科学理论来引证神学”。[④]阿奎那也继承了基督教一贯的主张，贬低性欲，重视灵魂。指出“在肉欲的性交时，因强烈的快乐使人心灵受到限制，”“过渡的私欲偏情败坏德行，不仅阻碍理性的行为，而且也完全败坏理性的秩序”。甚至行房事也是“因为败坏人的私欲偏情而相似失节的行为”。所以，必须把性活动限制在婚姻的范围之内。[⑤]可见，基督教在中世纪是极力贬低性欲的，性欲是肉体欲望的表现，只能被压制。

基督教把性视为对成圣的极大阻碍，但面对世俗社会中的婚姻嫁娶，要想完全排除性是不可能的事情。因此，把性限制在婚姻之内，成为教会一致达成的最高让步。奥古斯丁是早期教父中间持这一观点的杰出代表。他在《论婚姻的善》中，将婚姻的好处总结为三大方面：生育、忠贞和圣事。善首先在于生育子女，这是婚姻的首要目的，“根据（各民族）目前的出生和死亡状况，我们知道我们创建的男女婚姻是一大善事”。婚姻的善不仅仅在于生育，“也出于两性之间的自然友谊”。夫妻之间“互相主导，即使他们之间彼此要求一些放纵和无节制的生活，他们之间的忠诚永存”。因此，夫妻要保持彼此之间性关系的忠贞，满足彼此的性要求，避免通奸。婚姻的第三种善事——圣事，主要针对基督徒而言,表现在三大方面：婚姻不可解除，除非夫妻一方去世；婚姻不能因为不育而解除，它高于生育；实行一夫一妻制。[⑥]

---

① 《加拉太书》，5:16-24.
② 夏洞奇：《在婚姻与守贞之间——对奥古斯丁婚姻观的一种解释》，载彭小瑜，张绪山主编《西学研究》，2003年第1辑，商务印书馆，2003年。
③ James A. Brundage, *Law, Sex, and Christian Society in Medieval Europe*, University of Chicago Press, 1897, p.139.
④ *Sex, Marriage, and Family in World Religions, Edited by Don S. Browning, M. Christian Green & John Witte Jr*, new york: columbia university press, 2006, p.116.
⑤ 托马斯·阿奎那：《神学大全》（第16册），陈家华，周克勤译，台南，闻道出版社，2008，第344-345页。
⑥ *Sex, Marriage, and Family in World Religions, Edited by Don S. Browning, M. Christian Green & John Witte Jr*, new york: columbia university press, 2006, p.100-105.

奥古斯丁的婚姻观是对圣经诠释的结果，体现早期教父追求禁欲诉求之下的婚姻理想。但随着蛮族的入侵，蛮族的婚姻习俗也随之涌入，重视生育、近亲结婚以及婚内的性是他们所主的三大原则。这就使教会不得不更变原来的婚姻道德，以适应当时的社会需要。在此背景下，"教会必须以务实的态度，用具体的制度措施去规范这些基督王国的新成员。因此，除了继承和发展教父们关于婚姻价值与目的的理论与思考之外，教会在强调人的性欲包含着由原罪引起的无秩序、没有严肃的目的不能被实施的基础上，更加致力于对性行为的伦理化说教，力图使婚姻中的性生活道德化，减少婚姻带给人们的犯罪行为，避免婚外性犯罪"。[1]

从加洛林王朝开始，教会开始走上对世俗婚姻加以规范的道路，后随着一套系统的婚姻理论和法律制度形成，对婚姻的规定已是事无巨细，包括：婚姻是怎样形成的，性行为在婚姻形成中的作用，举行婚礼的宗教仪式有哪些，什么构成有效而合法的婚姻，为什么禁止乱伦婚姻和同居行为，婚姻是不可解除的，婚姻的形式是一夫一妻制，等等。[2]到十二世纪左右，婚姻更上升为一大圣事，十一世纪伟大的基督教神学编纂者彼得·隆巴德（Peter Lombard）指出："从婚姻创立和起因显示，婚姻是圣事。尽管其他圣事开始于原罪以后或为原罪而创立，但是婚姻圣事却直接由上帝所立，甚至早于原罪，不是作为补救而是作为一种仪式。"[3]阿奎那也指出："圣事包括人藉着可感觉的象征物，成为医治罪过的圣化良药。因为，婚姻中也具备这些条件，所以婚姻也被列入圣事。"[4]

婚姻成为七大圣事之一，不仅提高了婚姻的地位，也加强了基督教对婚姻的控制，基督教在婚姻上的诸多规范成为人们必须遵守的婚姻准则。综观中世纪基督教对婚姻的规范，一些基本原则成为持久的因素。主要包括：婚姻的缔结是为了生育，婚内有节制的性生活是合法的，夫妻之间应当守贞，力主夫妻之间的上帝之爱和妻子的服从；婚姻一经达成不可解除，除非夫妻一方死亡；禁止近亲、不同信仰者结婚；神职人员必须守独身。[5]此外，教会还坚持认为，"婚姻应当双方同意，男子或女子应当可以自由拒绝家庭为其选择的配偶，这样一来，教会不仅促进了伴侣婚姻，而且使这种不可离异的婚姻比在自己的配偶由他人选择而不是自我选择的制度下不可离异的婚姻更可忍受一些。"[6]

[1] 薄洁萍：《上帝作证——中世纪基督教文化中的婚姻》，学林出版社，2005，第43-44页。
[2] 薄洁萍：《上帝作证——中世纪基督教文化中的婚姻》，学林出版社，2005，第45页。
[3] *Sex, Marriage, and Family in World Religions,Edited by Don S. Browning ,M. Christian Green & John Witte Jr,*new york:columbia university press,2006,p.110.
[4] 托马斯·阿奎那：《神学大全》（第16册），陈家华，周克勤译，台南，闻道出版社，2008，第349页。
[5] 以上观点在阿奎那的著作中都有提及，参加托马斯·阿奎那：《神学大全》（第16册），陈家华，周克勤译，台南，闻道出版社，2008年。
[6] 理查德·A.波斯纳：《性与理性》，苏力译，中国政法大学出版社，2002，第63页。

中世纪教会把婚姻提高到圣事的地位，且禁止男女离婚，除非一方去世，这一婚姻契约持久原则在很大程度上保障了妇女的利益。同意原则也使婚姻有一定的自主性，并且成为近代婚姻革命的推动因素。[①]但这并未提高中世纪妇女的社会地位，妇女仍然处于从属男性的地位。公元二世纪起，基督教中间就出现反耶稣的性别话语，极力压制女性的地位：

> 尽管从前基督教妇女公开活动，但是，在公元2世纪，大多数基督教团体承认提摩太的伪保罗信是真作，这封信强调（和夸大）保罗的观点中反女权主义的成分："让妇女学会默默地服从一切。我不允许妇女教训或支配男人，她应该保持沉默。"……公元2世纪末，妇女参加礼拜明显受到谴责，妇女继续在其中担任领导的团体被打上异端的烙印。[②]

当四世纪基督教完全制度化的时候，其对女性神职的排斥和对女性的压制也随之得以强化，并贯穿中世纪社会发展的始终。正如罗素在《婚姻革命》一书中所言：

> 基督教的道德由于注重性的纯洁性，所以极大地降低了妇女的地位。由于那些道德家都是男人，所以女人都成了妖妇；如果道德家都是女人，那么男人也就取代了女人的位置。既然女人都是妖妇，所以我们应当减少她们引诱男人的机会。结果，那些有地位的女人越发受到束缚，而那些没有地位的女人则被视为罪恶的，受到极大的鄙视。[③]

所以，基督教的原罪观（女性诱导男性犯罪）导致妇女处于被压迫的地位，成为中世纪男女性别定位的常态。但不容否认的是，禁欲主义主导下基督教的两性观念对人们婚姻生活的控制，通过塑造基督徒的生活理想而不断强化，在一系列细致的规定之下可以窥见基督教控制社会的良苦用心，通过控制社会进而维持了社会的稳定。

二、宗教改革后基督教的两性话语

宗教改革对西方社会造成了很大影响，尤其是在基督教历史上形成一个鲜明的分水岭。但是，宗教改革在两性关系上带来的变化却不大，甚至可以说，宗教改革

[①] 参见林中泽：《西欧中世纪教会法中的婚姻与性》，《历史研究》1997年第4期。
[②]（美）理安·艾斯勒：《圣杯与剑——我们的历史，我们的未来》，程志民译，社会科学文献出版社，2009，第157页。
[③] 罗素：《婚姻革命》，靳建国译，东方出版社，1988，第42页。

后的两性关系在一定程度上是对中世纪基督教两性观念的继承。

罗马天主教把婚姻提高到圣事的高度，是从奥古斯丁开始，其后继者多继承这一思想，以实现教会对婚姻的控制。经过宗教改革，新教和天主教在婚姻圣礼问题上形成截然不同的观点。在新教看来，圣礼是“上帝恩待我们的旨意的标记和见证，为激励并坚定领受圣礼之人的信而设”。[①]所以圣礼必须与人类的拯救事业相连。马丁·路德认为：“把婚姻看作圣礼，不仅没有圣经依据，而且吹捧它为圣礼的规条，也将它变得异常滑稽。”[②] 十六世纪瑞士的宗教改革信条中明确提出：“婚姻礼是神圣有价值的制度，但非圣礼”，“圣礼的功效不在乎施礼者配与不配，而在乎上帝的信”。[③]天主教之所以把婚姻上升到圣礼的高度，因为如果婚姻是一种圣礼的话，就意味着婚姻是实现人类拯救的一种手段，教会作为拯救灵魂的中介，正是通过婚姻来控制社会。教会依靠这一层关系，对世俗社会的婚姻生活加以层层控制，以从中谋取利益。而新教否认婚姻为圣礼，不仅是出于对当时罗马教会腐败的揭露和反抗，也使婚姻摆脱教会的控制，走向自主的道路。

同时，盛行于中世纪的教士独身制度也被加以批判。十一世纪以来，随着西欧商品货币经济的兴起和社会矛盾的加剧，导致独身主义风行一时，修道院大量兴建。但是，这种极端的禁欲并没有因教士和修女的天国情怀而保持贞操的不败，相反，中世纪后期贪财、贪色的行为成为教会内部流行的风尚。教士蓄养情妇成为司空见惯的现象，卖淫风气盛行一时。教士蓄养情妇并没有受到教会的严厉限制，反而把大部分赎罪券兜售给了因情妇而获罪的教士以谋利。十二世纪早期科隆附近德茨的路佩特修道院长写到：“有些神父不想结婚，但是却不杜绝女色。与之相反，他们更加淫贱，因为没有什么夫妇关系对他们进行限制，他们更容易喜新厌旧。”而“1563年巡查奥地利五个世袭地区的修道院，差不多在每一个修道院里都看到了情妇、妻子和孩子。例如在绍坦的本笃会修道院，九个僧人一共拥有七个情妇、两个妻子和九个他们的孩子；哈斯坦的十八个本笃会修士拥有十二个情妇、十二个妻子和十二个孩子；阿格拉的四十名修女拥有十九个孩子。”因此，修道院变成了“不知廉耻和各种各样恶习的集中营”。修女和妓女常常是同意词，如有些谚语诙谐地指出：“她下半身是妓女，上半身是修女。”[④]宗教改革前统治教会达25年之久的英诺森八世就曾给罗马城增添了8个私生子，其中有几个是他当选教皇以前生的。[⑤]由此看出，禁欲主义不仅没有使教士守身如玉，反而把教会的腐败显露在大庭广众之下。同时，

[①] （德）马丁·路德：《马丁·路德文选》，马丁·路德著作翻译小组译，中国社会科学出版社，2003，第58页。

[②] 马丁·路德：《路德文集》（卷1），路德文集中文版编辑委员会译，上海三联书店，2005，第356页。

[③] 尼科斯编《历代基督教信条》，汤清译，中国基督教两会出版部，2009，第159页。

[④] （德）爱德华·福珂斯：《西方情爱史——情爱的觉醒》，孙小宁译，中国盲文出版社，2003，第272-273页。

[⑤] 爱德华·麦克诺尔等著：《世界文明史》（第2卷），罗经国等译，商务印书馆，1987，第183页。

禁欲主义也导致严重的社会病态，“宗教改革前夕，约有40%的欧洲妇女过着单身的生活。适龄妇女的独身主义加剧了男女婚姻比例的失调，有的男子往往娶比他大十几岁寡妇为初婚妻子”。[①]

因此，“宗教改革一方面抨击天主教的性理论太苛刻，一方面又抨击天主教的性实践太稀松”。[②]这在改革家取缔独身制，准许神职人员结婚言论中得到鲜明地表现。首先，改革家们强调，教士结婚并未出自圣经，而是来自教皇的禁令。所以，教士应该结婚。路德指出，“世界既日渐败坏，就应该注意不再使罪恶蔓延德国。况且上帝设立婚姻，原为补救人的软弱。教条也说，古时严峻的风气在晚近时代因人的软弱有时当济以宽大。在教牧婚娶的事上我们盼望也照此而行。”[③] 加尔文以预定论为前提指出：“禁欲的誓愿对于神没有赏赐这恩赐的人而言，是不可能遵守的”，“几乎所有修道院充满很严重的邪恶是众所周知的。若他们当中有几个人看起来比其他的修道院更体面、更谦恭，我们不能因此说他们是纯洁的，因为不纯的恶即使被压抑和隐藏，仍然在人心里。因此，神以极为可怕的方式报应人的傲慢。因他们对自己的软弱无知，违背自己的本性，贪婪神没有给他们的恩赐，并因不选择神给人克服这引诱的方式，而误以为自己能以顽梗和悖逆胜过这引诱。当人们教导他需要结婚，且婚姻是神赏赐他以满足这需要时，若他不但藐视婚姻，甚至以誓愿约束自己而藐视它，难道这不是顽梗吗？”[④]在这一反对教士独身和主张神职人员结婚的背景下，一大批教士摒弃独身生活，走向了结婚的道路。

宗教改革否定婚姻圣礼和教士独身制，极大地削弱了教会在婚姻上的特权，使婚姻成为世俗社会控制的一部分，促进了婚姻事务和宗教事务的分离，同时也标志着基督教从对婚姻的控制者走向指导者的地位，世俗法律取代教会法律仅仅是时间问题。因此，新教在婚姻问题上的改革，极大地推动了近代资本主义婚姻形态的出现。同时，天主教在回应宗教改革的过程中，除对教会内部在禁欲和独身问题上存在的弊端进行大力革除之外，并未废除婚姻圣礼与神职人员的独身制，一直流传到现在。

宗教改革者虽然对教士独身和婚姻圣礼加以否定，但对婚姻中的其他规范，如婚姻礼仪、同意原则、离婚问题、婚姻形式等都继承了中世纪的传统。在基督教奉行的两性关系其他诸方面，反而有强化的态势。首先，基督教传统中“性即是罪”的观念，被新教和天主教加以强化，“新教与旧教（指天主教）在这方面鼎力合作，

---

① 朱孝远：《世界近代前期宗教史》，中国国际广播出版社，1996，第123页。
② 理查德·A.波斯纳：《性与理性》，苏力译，中国政法大学出版社，2002，第67页。
③ 马丁·路德：《马丁·路德文选》，马丁·路德著作翻译小组译，中国社会科学出版社，2003，第65页。
④ 约翰·加尔文：《基督教要义》（下册），钱曜诚等译，生活·读书·新知三联书店，2010，第1038-1039页。

不仅否定了文艺复兴以来两性关系的新观念，即使中世纪对性的坦率态度和较少干涉普通百姓性生活的宽容做法，也被取消了。反过来，它继承了中世纪教会性禁忌的道德准则，而且极力发展，成为对全体人民的性活动实行全面管束的社会和文化体制，被称为'新的精神禁欲主义'。"且一直延续到19世纪的维多利亚时代。[①]再者，更加强调婚内性行为的发生只能是出于生育的目的，"生育是每一次性交，更概括的说，是所有性活动行为能够被道德接受的首要衡量标准。"[②]另外，在夫妻关系上，也形成一套标准的模式。加尔文首先认为妻子是属于家庭的，应该服从男人的控制；[③]另一方面加尔文认为"信任和互相忠诚应该存在于夫妻之间，夫妻应该有适当的尊敬"。[④]这一观念不仅没有提高妇女的地位，相反，把妻子置于丈夫的掌控之中成为十七八世纪西方社会中的流行观念。如十七世纪马萨诸塞总督约翰·温斯洛普写到："真正的妻子会把臣服看作自己的荣耀和自由。"[⑤]十八世纪，夫妻关系虽然发生一些变化，但"男主外，女主内"的形象依然如故，"丈夫是家庭的经济发动机，而妻子则是家庭的情感核心"。[⑥]十九世纪，社会上大力提倡"纯正妇女意识"，"家庭仍然是妇女生活的重心，"在家里，"妇女完全服从她们的父亲和丈夫，充分展现其妇女应有的美德，"即"虔诚，纯洁，服从，爱家。"[⑦]这种贤妻良母主义形象的生成在很大程度上受到基督教的影响，成为西方女权主义诟病的主要对象。

三、历史与现状：基督教两性观念中的恒定因素分析

通过对中世纪及宗教改革前后基督教两性观念的分析，可知奠基于中世纪的两性观念，经过宗教改革的洗礼，并未发生大的变化，甚至一些原则被进一步强化。究其原因，不论是中世纪的神学家，还是宗教改革者，他们都是从圣经中寻找正当两性关系的依据，虽然如阿奎那的神学思想中充斥着大量哲学和自然科学方面的理论，但这些理论只是为了证明圣经中某些观点的正确性，而非其他。同时，历代神学家的神学思想都有一定的继承性，一些较为主流的神学观点被一代代传承，形成了在某些神学观点上的连续性。

随着历史的演进，在基督教对两性关系的态度上形成两大神学流派，第一个流

---

① 徐浩，侯建新：《当代西方史学流派》，中国人民大学出版社，2009，第163页。
② James A. Brundage,*Law, Sex, and Christian Society in Medieval Europe*,University of Chicago Press,1897,p579.
③ 张兰星：《宗教改革与欧洲婚姻演变》，四川大学2005年硕士论文，第20页。
④ *Sex, Marriage, and Family in World Religions,Edited by Don S. Browning ,M. Christian Green& John Witte Jr,*new york:columbia university press,2006,p.129.
⑤ （美）斯蒂芬妮·库茨：《婚姻简史——爱情怎样征服了婚姻》，秦传安等译，中央编译出版社，2009，第155页。
⑥ 斯蒂芬妮·库茨：《婚姻简史——爱情怎样征服了婚姻》，秦传安等译，中央编译出版社，2009，第159页。
⑦ 林美玫：《妇女与差传——19世纪美国圣公会传教士在华差传研究》，社会科学文献出版社，2011，第22页。

派自称为“性神学”，它往往讨论一些单向的问题：“圣经和传统对性有什么的观点？应该如何对它进行表达？教会有什么观点？教皇有什么观点？”等等。另一个流派是女权主义神学家、同性恋神学家和其他的一些神学家发展出的另一种“性神学”观：“我们的性爱经历，对我们如何阅读圣经、理解传统和实现基督教的真理，有什么启示？”显而易见，这两种神学在研究方法上是存在差别的，第一种主要是以传统证明现在，第二种是为证明现在而引用传统。即“第一种方法是围绕着现有的权威，如圣经、传统和教皇发表的声明，而完全忽视现在的经历；第二种其实是从现在的经历开始，以此为基础探讨圣经和教会传统”。所以，虽然两者的方法不同，但“两者都很虔诚地接受圣经和教会的传统”。[①]

因此，即使基督教的两性观念在经受性革命浪潮的洗礼之后，基督教在性、婚姻等问题上的变化并不大。且面对性革命带来诸多社会问题时，如“同居、离婚、私生子的大量出现……同性恋的合法化，甚至同性恋家庭的出现使法律对过去的性禁忌做出了最大的宽容，”[②]基督教一次次发出忧世的警告，并把基督教的两性话语向社会宣传。如二十世纪中后期牛津大学道德神学家德曼特教授(V.A. Demant）说：“过去三百年中，理性人文主义最大的错误就是相信理性可以主宰情感，甚至当理性运用在文明的进展上，仍然相信。事实上，只有当情感被宗教的信仰和仪式，即那种深奥、神秘而虔敬的力量所关护，指引并与之契合。人类生活的最高层面才能依理性的目的和需要，自在地通行无阻。”[③]美国牧师诺曼·文森·皮尔在谈论性问题时，也主张克制为上上之策，“你必须专心一致。在适当的地点，适当的时刻，同适当的人，在适当的情况下作爱，是人类所知最了不得的经验。而在我们的社会里，它的意义是：性处于婚姻的图章和防护之下。在其他任何一种情况，都显得鄙俗、带罪、有限，并且很伤元气”。[④]

以上两位神学家都是新教言论的代表者，在天主教内部这一现象更是司空见惯，且他们的观点千篇一律，恪守传统。德国作家沃尔夫冈•毕纳牧师在他《爱与罪》一书中通过解读1996年法国著名喜剧演员米歇尔·迪丹（Michel Didym）在“夏日季风”活动中上演的舞台剧《猎鼠》(Chasse aux rats)[⑤]时指出：“这个世界就像一个垃圾厂，当一切都被尝试后，人再也找不到任何能给他满足的东西。这时候性的欲望

---

① （英）史蒂芬·贝利主编《两性生活史》，余世燕译，中国友谊出版公司，2007，第72-73页。
② 张红：《从禁忌到解放——二十世纪西方性观念的演变》，重庆出版社， 2006， 第200页。
③ （美）诺曼·文森·皮尔：《抵御诱惑——罪、性及自我克制》，亚宁译，光明日报出版社，1989，第89页。
④ 诺曼·文森·皮尔：《抵御诱惑——罪、性及自我克制》，亚宁译，光明日报出版社，1989，第90-91页。
⑤ 《猎鼠》剧舞台背景是一个垃圾场，正中有一辆发动机护罩打开着的破车，还没有破损的车头灯朝着观众。突然，舞台上一个男人（他的爱好是猎杀老鼠）和一个女人相遇，虽然他们从未见过面，互相连名字都不知晓，却在汽油箱上进行了性交。接下来，舞台上又出现了两个持步枪的男人，他们毫不犹豫地将那对男女射倒。两个“人鼠”就这样毙命在垃圾场上。

还在，但这种性欲中没有爱，只有冰冷和自私。短暂的激情之后，一切比先前显得更荒凉和空虚，剩下的只有暴力和死亡。”[①]于此，毕纳牧师阐述了性的正当存在状态：

> 圣经向我们启示：性是上帝创造的一部分，是上帝给人类的恩赐。
>
> 上帝所定的、给性行为以保护的范围是婚姻。
>
> 性是上帝所赐、为了给我们欢乐和让我们生养后代的礼物，它永远也不该成为基督徒的主要生活内容或目的，否则，它即成为一种偶像，不是给我们带来祝福，而是带来诅咒。[②]

所以，不论是新教还是天主教，在两性关系问题上的态度具有恒定的因素和一贯继承的传统，且这一传统自中世纪起已然形成，在以后的历史发展过程中虽然有部分变化，但这些变化与其中的恒定因素相比，显得微乎其微。一个以圣经为经典的宗教，在历史演变过程中，对如何树立正当的两性关系，自然会依据不变的经典和古已有之的教会传统。虽然在两性关系的某些方面有所调整，但“所有时代的基督徒都赞同去寻求‘基督的心’和圣灵的引导。他们一致认为，必须从圣经中（尤其是新约）以及耶稣生平和教训里寻找灵感和启迪。他们从中发现了上帝关于彼此相爱的诫命，以及一种对上帝创世目的的吁求，而这部分地体现在希伯来人和古希腊—罗马的道德训条之中。随着基督教传统的发展，它以形式化或非形式化的途径，对基督徒良知施加了权威性的影响”。[③]因而在一定程度上说基督教会的两性话语源自于圣经，并不为过；说基督教会的两性关系具有恒定因素，也符合事实。因此，从长时段分析基督教的两性观念，可以更清楚地理解基督教话语下的两性关系内涵。

第二节　失范与规训：近代两性关系的变迁与教会的应对

一、溢出传统的两性关系

宗教改革之后，清教禁欲主义控制着大多数人的性生活，在十六世纪末十七世纪初，“因为清教伦理兴起，教会法庭对个人道德的控制活动增加。人人自由地谈论他人家庭关系的最隐私细节部分，且毫不犹豫地在副主教前来从事访问调查时公

---

① （德）沃尔夫冈·毕纳：《爱与罪——基督徒的婚恋观》，李晶洁译，团结出版社，2012，第 24-25 页。
② 沃尔夫冈·毕纳：《爱与罪——基督徒的婚恋观》，李晶洁译，团结出版社，2012，第 36 页。
③ （英）约翰·麦克曼勒斯主编《牛津基督教史》，张景龙等译，香港牛津大学出版社，1996，第 627 页。

然抨击社群规范的被破坏，以致在法院对邻居的小瑕疵作证之事亦不断发生"。[①]这种"新的精神禁欲主义"一直延续到十九世纪维多利亚时代。尤其在维多利亚时代，对性的控制有增无减，"性经验被小心翼翼地贴上封条。它只好挪挪窝，为家庭夫妇所垄断。性完全被视为繁衍后代的严肃的时期，对于性，人们一般都保持缄默，惟独有生育力的合法夫妇才是立法者。他们是大家的榜样，强调规范和了解真相，并且在遵守保密原则的同时，享有发言权。上自社会，下至每家每户，性只存在于父母的卧室里，它既实用，又丰富。除此之外，其余的人对性都不甚了了。于是，彬彬有礼的态度就是要避免肉体的接触，用词得当就是要求净化语言"。[②]正是教会（包括天主教）对性的严格控制，禁欲主义精神渗透到每个人的思想深处，造成维多利亚时代的性禁忌。

但是，维多利亚时代一过，性的问题便如雨后春笋，层出不穷，对于已经被树立为绝对权威的性规范，开始溢出传统被基督教控制的局面，走向自由。导致已有伦理基础动摇的因素，首先应归功于维多利亚时期性被纳入多重研究领域加以解读，"在美国、欧洲新教国家以及在英国，日见增多的文献中都在鼓励支配中产阶级的假道学，将之系统化并为之辩解。这些文献不再用那些比较陈旧的神学理由，而是用科学的、特别是医学和优生学的理论来谴责性的危险"，因此，性第一次开始摆脱神学的诠释，被带入科学研究的领域之内。[③]受此影响，一些专家开始从心理学、生物学、动物学、人类学、医学、优生学等角度研究性问题，其中最具影响的要算弗洛伊德从心理学方面对性的研究，他通过精神分析法对维多利亚时代的性压抑加以批判，认为文明对"性"的影响主要集中于一点，"即通过通行的性道德对文明人（或文明阶层）的性生活进行有害的压抑"。[④]这种言论无疑把维多利亚时代的性道德置于被扬弃的地位。同时，哲学思想的发展也对传统的性道德提出批判。十八世纪末和十九世纪初，哲学与宗教传统分道扬镳，"叔本华、尼采开始反理性，即反对宗教和伦理的约束，提倡狂放的'洒脱'精神"。[⑤]沃尔斯通克拉夫特（Mary Wollstonecraft）的女性主义、傅立叶、穆勒对性关系提供的新的理解方式，马克思和恩格斯对资本主义婚姻制度的批判，以及弗洛伊德、埃宾和蔼理士等性心理学家的工作为二十世纪性理论形成提供了基础。一方面，萨特、梅洛·庞蒂、罗素等哲学家试图根据对人际间爱情的新理解重建人类的性的意义，另一方面，麦克默雷（John MacMurray）、马戈利斯（Joseph Margolis）、海厄（R.M.Hare） 等哲学家就是否需

① （英）劳伦斯·斯通：《英国的家庭、性与婚姻》，刁筱华译，商务印书馆，2011，第63页。
② 米歇尔·福柯：《性经验史》，佘碧平译，上海人民出版社，2005，第3-4页。
③ 理查德·A.波斯纳：《性与理性》，苏力译，中国政法大学出版社，2002，第23页。
④ 西格蒙德·弗洛伊德：《性欲三论》，赵蕾，宋景堂译，国际文化出版公司，2007，第206页。
⑤ 徐浩，侯建新：《当代西方史学流派》，中国人民大学出版社，2009，第164页。

要有关一夫一妻婚姻、通奸、同性恋和人工流产等特殊问题的规范以及规范的性质进行争论。[①]正因为以上原因，性伦理开始溢出传统基督教的规范，而基督教控制两性关系的时代已一去不返。

维多利亚时代之后，在科学进步、妇女解放的推动下，性革命开始出现，西方社会沉浸在性解放带来的浪潮之下。大约 1920 到 1980 年间，无论是在美国还是大多数其他西方国家，整个社会的两性生活状态几乎在一夕之间就完全改头换面了：婚前性交的发生率直线上升、合法化的人工流产和性教育增加、结婚率下降、离婚率逐渐上升、青少年怀孕以及非婚出生率都在快速上升、最世俗的色情出版物广泛传播并很少受法律的干预、社会对非强迫的越轨性行为的宽容度已经增加。[②]无论"随便哪一天，你一打开报纸"，便可发现报纸上皆是对"避孕术、堕胎、通奸、色情文学以及同性恋等问题的观点"，或者"便是大谈所谓当今成人的道德规范"。因此有人以诙谐的语气指出："倘若有火星人降临时代广场的话，我们除了跟他们谈谈性问题外，似乎再也找不到其他彼此沟通的话题了。"[③]

在性解放和性革命的过程中，"性的宗教含义越来越薄弱，性的世俗化成为趋势"，中世纪以来，"西方性的判断权、话语权完全被教会所掌握"，但"从十九世纪中叶起，西方对性的判断权已经从教会转移到社会机构和医疗机构"，宗教的性禁忌不断被侵蚀、被打破，政府的立法随之也填补了教会退出后留下的空白地带。[④]综观性解放的走向，世俗化已经成为主流趋势，教会的职能也不断被政府立法所取代，所以究竟如何面对已经难以驾驭的两性关系，成为摆在基督教会面前的重大难题。

二、教会与社会：基督教两性关怀的原则

基督教与溢出控制的两性关系问题，多被纳入教会与社会的视野下研究，只要考察相关研究成果，如《基督宗教社会学说》、《基督宗教伦理学》、《当代基督宗教社会关怀》、《当代基督教与社会》等，就可以明了教会的应对及诉求[⑤]。本节立足于已有的研究成果，对基督教社会关怀的具体原则作一陈述。教会是上帝在世上的代表，它不仅要关注属灵的内容，也要关心相关的社会问题，包括社会伦理问题。

[①] http://lx.9939.com/bfqg/lmqj/2009/1119/11471.shtml,2013 年 4 月 20 日。
[②] 理查德·A.波斯纳：《性与理性》，苏力译，中国政法大学出版社，2002，第 74-75 页。
[③] （美）罗洛梅：《爱与意志》，蔡伸章译，甘肃人民出版社，1987，第 48-49 页。
[④] 张红：《从禁忌到解放——二十世纪西方性观念的演变》，重庆出版社，2006，第 210-213 页。
[⑤] 目前，对这一问题的直接研究并不多见，一般是把两性关系作为诸多社会问题的一环加以分析，具体研究成果有斯托得：《当代基督教与社会》，刘良淑译，台北，校园书房出版社，1994 年；王美秀：《当代基督宗教社会关怀——理论与实践》，上海三联书店，2006 年；段琦：《当代西方社会与教会》，宗教文化出版社，2007 年；（德）何夫内尔：《基督宗教社会学说》，宁玉译，雷立柏校，华东师范大学出版社，2010 年；（德）卡尔·白舍客：《基督宗教伦理学》，静也等译，华东师范大学出版社，2010 年。

教会对社会问题的关注，多发生于近代社会，面对工业化、城市化造成传统社会结构瓦解，种种社会问题不断出现之后。就两性关系方面来说，维多利亚时代一过，“婚姻家庭的稳定性受到很大的威胁，性泛滥与性别角色的挑战日增，随意堕胎的可怕观念四播，这些都令基督徒忧心忡忡”。[①]在此背景下，许多教会逐渐醒悟到不能对社会存在的邪恶现象无动于衷，不能对人们的苦难麻木不仁，必须把传讲让人得救的福音讯息与缓解人们现世的困苦结合起来，履行教会的先知使命，在世上“作盐”、“作光”，不放弃对社会的责任。[②]

教会对两性问题进行评判，主要依据圣经，“圣经是基督徒和教会进行道德判断的重要资源”，不过，虽然耶稣说的话非常重要，但它毕竟是对道德的高度概括，进行伦理判断还需要参考圣经以外的其他道德资源[③]。德国天主教神学家卡尔·白舍客（Karl H.Peschke SVD）将基督教社会伦理的论证基础归纳为四大方面：

> 第一，求教于圣经中有关伦理道德的教导，这些教导在神学论证中一直占有很重要的地位。第二，考察某个信条或伦理道德标准的历史形成，考察的重点要放在基督宗教内的历史上(当然非基督宗教的历史也是不容忽视的)。第三，参考教会的官方训导以及教会所惯行的种种实践，在这个方面，大公会议和教宗有着特殊权威。第四，给予理性思辨论证最决定性的地位。理性思辨论证是从两个出发点形成的：本体论(ontological)和末世论(eschatological)。本体论的出发点着眼于人和世界的实在存有本质，哲学性和神学性的分析对此有着指导性的作用。另外在研究过程中，人类学和自然科学方面的研究和发现，诸如心理学、社会学、经济学、医药学、生态学等同样也是很重要的。[④]

王美秀则根据基督教循道宗教会创始人英国的约翰·卫理斯曾经对有关信仰和实践权威性解释的“四要素”，即圣经、传统、理性和体验，来论述教会社会关怀的依据。所谓圣经就是从圣经中寻找上帝的“话语”，应用于具体的社会问题之上；传统包括神学传统、信条、西方历史和教会历史传统，它们都是基督徒回应社会伦理问题时参考的资源；理性就是广泛了解和掌握有关的各门科学知识，一些学科的新发现尤其有助于解决社会问题；体验是基督徒道德的另一个资源，包括宗教和非宗教体验，如果把圣经看作是上帝在历史上启示的宝库，那么当代人的体验也可以

[①] 斯托得：《当代基督教与社会》，刘良淑译，台北，校园书房出版社，1994，第553页。
[②] 王美秀：《当代基督宗教社会关怀——理论与实践》，上海三联书店，2006，第4页。
[③] 王美秀：《当代基督宗教社会关怀——理论与实践》，上海三联书店，2006，第32页。
[④] 卡尔·白舍客：《基督宗教伦理学》，静也等译，华东师范大学出版社，2010，第7-8页。

被视作上帝在当代的启示。[①]由此可知，基督教会对两性关系问题的回应，也应立足于圣经，参考教会的历史传统，运用理性思考，并身临其境地体验当事者的情况。

当然，作为一宗教团体，基督教会关注两性问题，影响两性生活的方式主要是间接而非直接的，因为"教会不具有世俗权力，不能直接解决社会问题，只能以说服方式通过道德影响力间接地影响社会、影响公民、影响各个领域的决策层，敦促决策层和公民，希望他们用自己的言行实践教会提出的价值观，实现理想的社会目标"。[②]所以教会的两性话语只能作为社会道德评判的标准而存在，难以通过具体的手段直接施行于具体的人和事，这就使得教会的两性话语在实践上大打折扣，只能"依据基督福音来评判现实，并提供人在社会生活中的行为准则"，立于指导者的地位。最后，教会关注两性问题的目标，"既不是建立一个地上乐园，也不是凯旋主义式地对'红尘世界'大加显扬，而是为建立一种新的社会秩序，使人能在其中承行上主的旨意、过一种合乎基督教导的生活"[③]。

三、殊途同归：基督新教和天主教关注两性问题的进路

上文主要从总体上论述了基督教关注两性问题的背景、依据、方法和最终目的，但是在基督教内部，各个教派之间并没有统一的原则，在两性问题上的关怀进路上难以达成一致，尤其是在天主教和新教之间，存在着不同的关怀进路。

天主教对两性问题的关注，主要采取社会训导的形式，具体可划分为两个层面："一个层面指教会官方机构发表的社会训导，即以教宗通谕等教会档形式正式发布，以体现其权威性；另一个层面则指天主教神学家、社会学家等对现实社会问题根据有关'社会训导'所作的理论探讨和系统论述，一般可称其为天主教会的社会学说，其特点是具有自由研讨的性质，且多以著书立说的方式来形成其社会理论体系。"[④]所以，天主教的社会训导一般包括教宗的通谕及其根据通谕作的理论探讨两大方面，而通谕是根本性的准则。在 1962 至 1965 年举行第二届梵蒂冈大公会议以前，罗马天主教会主要以自然法为依据阐述其社会思想，依据自然法或自然律，罗马天主教认为："宇宙的秩序是由天主创造的有目的的、井然有序的秩序。宇宙中包括人在内的所有受造物都各有其目的，任何事物、人以及动物的目的都是由其本性规定的，是由天主在创造时规定的"，而以自然律为"神学论据推导出的结论往往是永恒不变的"。[⑤]虽然当代社会中，天主教对社会的训导已经趋向开明化，能够

[①] 王美秀：《当代基督宗教社会关怀——理论与实践》，上海三联书店，2006，第 33-55 页。
[②] 王美秀：《当代基督宗教社会关怀——理论与实践》，上海三联书店，2006，第 25 页。
[③] 何夫内尔：《基督宗教社会学说》，宁玉译，雷立柏校，华东师范大学出版社，2010，第 2-8 页。
[④] 何夫内尔：《基督宗教社会学说·序》，宁玉译，雷立柏校，华东师范大学出版社，2010 年。
[⑤] 王美秀：《当代基督宗教社会关怀——理论与实践》，上海三联书店，2006，第 89-91 页。

将“基督宗教所持的不变价值和秩序的描述与对当代的分析结合起来”，[1]不仅关注经典（圣经和传统），也关注现实（理性和体验）。但是这一现象的出现主要是在梵二会议[2]提出“适应时代形势”的口号以后。[3]在此之前，天主教的社会训导仍旧比较保守，多依据圣经和传统，如天主教在婚姻问题上的观点基本依据固有的说法。1864年教宗庇护九世面对社会世俗化对固有婚姻观的威胁，重申已有的婚姻观进行批判某些“婚姻谬论”，教宗在通谕中指出：“因为发现有人持如下的见解：婚姻是一件俗事，它之所以具有圣事的性质，不是偶然造成的；政府机关才真正要为婚姻负责，教会没有置喙的余地。它显然否定了特利腾（特兰托）大公会议的看法。它说：‘婚姻及订婚案件，就其本性而言，是属于国家的法庭权限’。”与此同时，教宗还痛斥了另外两个与婚姻有关的“邪说”：一是应取消神职独身制；二是认为结婚比守贞更崇高。由此可见，天主教会仍然坚持传统的婚姻观，肯定禁欲主义。[4]到二十世纪六十年代性解放运动出现之后，天主教与主要的新教教派相比，对婚姻的观点仍比较传统。但是天主教的婚姻观在梵二会议之后还是发生了很大的变化，从以前肯定婚姻圣事、婚姻同意原则、婚姻的首要目的是生育和教养子女的传统婚姻观发展到将婚姻定位为具有神圣救恩意义的盟约、将夫妻之间的爱和生育子女置于同样重要的位置、注重夫妻之间爱的共融[5]。不过，“梵二会议文件在论述婚姻问题上虽然比过去有新的发展，强调夫妇间的情爱和合作伴侣的作用，但传统生育第一的观念仍深深影响着天主教会。尽管如此，随着六十年代以来社会世俗化浪潮的冲击，天主教会也不得不做出某些让步”。[6]天主教的这一历史传统与变化不仅仅只表现在婚姻内，在堕胎、同性恋等方面都有极显明的体现。

相对于天主教更恪守圣经与传统，基督新教则更趋向于关注理性与体验。宗教改革以来，形成了不同宗派的新教教派，宗教改革思想的核心是坚持“惟独圣经”，圣经是信徒信仰和实践的最高权威。改革家们提出“所有信徒皆为祭司”，为基督徒在圣灵引导下理解和诠释圣经敞开了门径。但是，在新教诠释圣经以回应社会问题的过程中，大都认为圣经里所讲的道德条文不可能全都适用于两千年后的现代社会和现代人的生活情形，所以，新教对社会问题的回应更多关注理性和体验。美国

---

[1] 何夫内尔：《基督宗教社会学说》，宁玉译，雷立柏校，华东师范大学出版社，2010，第9页。
[2] 第二次梵蒂冈大公会议（拉丁语：Concilium Œcumenicum Vaticanum Secundum），简称梵二大公会议、梵二会议、梵二，是天主教会第21次大公会议，也是距今最近召开的一次大公会议。于1962年10月11日由教宗若望二十三世召开，1965年9月14日由次任教宗保禄六世结束。
[3] 黄陵渝：《二战后的世界天主教》，《欧洲研究》1998年第5期。
[4] 段琦：《当代西方社会与教会》，宗教文化出版社，2007，第246-247页。
[5] 周兰兰：《论梵二会议后天主教婚姻观的发展——以教会训导为中心的考察》，《中南大学学报》2011年第17卷第1期。
[6] 段琦：《当代西方社会与教会》，宗教文化出版社，2007，第247页。

福音信义宗的信条指出："在信仰的激发下，教会在展开伦理论述时也运用上帝赐予人的意志、理性和感觉能力。本教会愿意向所有的人的经验、知识和想象力学习，以便掌握关于当今世界的最佳信息和认识。教会需要以批评的态度分析社会和环境问题，运用理性认清问题的根源，以便公正有效地发挥教会的作用。"[①]二十世纪六十年代，随着性革命潮流的出现，新教对此进行持久回应，教会回应的方法也从两方面入手：一方面，教会必须回到圣经以及基督教神学传统中，重建一套适切的基督教性神学；另一方面，要针对性地回应当今性革命的思潮，所以要对性革命意识有所掌握、分析及批评，而且在作出批评时应尽量使用各种理性和经验的论据，以致更多人（包括非信徒）明白基督教性伦理的意义和重要性。[②]这种既立足于圣经，又结合理性和经验的作法，成为新教关注两性问题的持久惯例。

正因为如此，宗教改革以后，新教在两性关系问题上的态度就显得较天主教更为宽容："在路德和加尔文之后形成的新教各派，包括英国清教徒、公理会、浸礼会，都十分强调婚姻中男女的情爱和伴侣作用，而不只是生育的目的。约翰·弥尔顿认为夫妇间没有真正和谐一致就不可能有可靠的婚姻，也就是说，他并不认为婚姻都是神圣永恒的，贵格会的创立者乔治·福克斯明确提出要恢复两性的平等地位，当然也包括婚姻中夫妇间的平等关系。这些教派对离婚、再婚都持宽容态度"。[③]这些观念更趋向于和当时的社会文化发生妥协。同时，对性革命以来抛弃传统性道德的现象，新教虽然"不信任当今出现的诸多个人主义新思潮，认为这些思潮破坏和歪曲了某些最根本的人际关系原则，但他多半又无法固守其极端保守的立场"，它们认为"基督徒的良知即是教会传统的产物，但又不完全取决于教会传统，因为它对于人类思想和经验的新发展作出了响应"。[④]正因为如此，基督新教的性神学在二十世纪得到了迅速的发展，一系列溢出传统的性行为得以在教会内部广泛讨论。

新教的这种迎合社会文化来解读圣经的作法，也遭到了一些神学家的批判，他们认为教会抛弃了已经形成的传统，把古代教父的神学理论统统丢弃，仅仅依照自己的需要解读圣经，"指导圣经注释的权威常常不是别的，而是信徒的思想需求以及社会和情感的需要。解释经文更多受到最新的人际关系、有效的沟通方式或流行的教牧心理学的影响"，这样做对教会的影响不可谓不大，有可能导致其宗教性的丧失，现在教会应该关注的是"在多大程度上使他们的方法和渴望附和当前的文化

---

① 王美秀：《当代基督宗教社会关怀——理论与实践》，上海三联书店，2006，第67-79页。
② 关启文，洪子云编《爱与欲——基督教性神学初探·序》，香港，基道出版社，2003年。
③ 段琦：《当代西方社会与教会》，宗教文化出版社，2007，第246。
④ 约翰·麦克曼勒斯主编《牛津基督教史》，张景龙等译，香港牛津大学出版社，1996，第624-627页。

而能够不淹没在文化之中”。[①]

通过分析天主教和新教对社会问题的不同关怀进路，有助于理解教会在两性问题上形成不同观点的深层原因。天主教更多恪守传统，新教则多有迎合时代的意味，前者多注重传统，后者则注重理性和经验，这种明显的不同导致它们在两性关系问题上的态度也有所不同。但不容否认的是，天主教和新教关注两性关系问题出发点的一致性。在基督教会的观念中，既然两性关系已经溢出传统范围，对人类社会带来诸多不良影响，那么，把性规定在合理的范围内，进而造福于人群是理所当然的事情，也是教会应尽的责任。正如德国天主教神学家卡尔·白舍客(Karl H.Peschke) 所说：“性是一种具有创造性的力量。但正如其他一切强大的自然力量一样，性必须得到正确的引导，性也必须受到控制，从而它能够服务于人，而不是使人受到压制。否则的话，性欲会成为奴役、沮丧、憎恨、自私与毁灭的源泉”。[②]基督徒哲学家史密夫（Smith）虽然不反对性解放，但也指出人们在追寻欢乐时，一定要合乎理性和道德的生活原则，惟有合乎道德、合乎理性的人，才可以得到真正的性解放。[③]换言之，对性只能加以正确的引导，加以控制，如若不然，就会反受其害，基督教会之所以谈论性，更多是出于这一原因。

第三节　民国时期中国基督徒两性话语的生成

一、过渡时代的两性关系

二十世纪初，中国社会被“新思潮的狂澜冲击以来，一切旧制度的建设者皆已倾圮”。[④]在“传统的负面整体化”背景下，[⑤]新旧已难以调和。中国传统的两性关系在新文化运动的洗礼下，走向更新：“从前的家庭思想，现在是不适用了。老旧的婚姻制度，是叫许多人感受痛苦。”[⑥]于是提倡两性解放的新思潮不断涌现，“男女关系解放，社交公开，恋爱自由，婚姻自主，以及打破两元道德，反对片面贞操之呼声，甚嚣尘上”。[⑦]

两性关系走向趋新，意味着传统已经不合时宜，在五四之后成为时代共识。新旧不能调和，欲布新必先除旧，而除旧必须彻底，要把“旧制度的建设连根拔起”

[①] （美）D.H.威廉姆斯：《重拾教父传统》，王丽译，游冠辉校，中国社会科学出版社，2011，第2-15页。
[②] 卡尔·白舍客：《基督宗教伦理学》，静也等译，华东师范大学出版社，2010，第439页。
[③] 关启文：《性革命——文化、哲学和宗教角度的反思》，载中国人民大学基督教文化研究所主编《基督教文化学刊》（第4辑），人民日报出版社，2000，第220页。
[④] (英)桂厚伯：《基督教的性观·序》，聂绍经译，上海广学会，1929年。
[⑤] 罗志田：《裂变中的传承——二十世纪前期的中国文化与学术》，中华书局，2009，第15页。
[⑥] 罗运炎：《基督教与新中国》，美以美会全国书报部，1923，第20页。
[⑦] 徐宝谦：《两性道德标准之变迁及基督教义》，《真理与生命》第2卷第16期（1927年12月），第500页。

方为妥善。许多新青年受此影响，对"旧家庭制度婚姻制度、以及凡关于男女的旧礼教，不遗余力的攻击"。[①]虽然传统的两性关系必需要打倒，这是"不可免的路，是正当的奋斗"。但不容否认的是"矫枉过正"现象的出现："现在因谋个性的解放，往往将婚姻的价值也毁弃了，打了自由和恋爱的旗帜，产出种种恶劣的果效来。甚么社交公开啦，自由恋爱啦，无家庭主义啦，儿童公育啦，天花乱坠，一涌齐出；伦理啦，贞操啦，完全视为老夫常谈，毫无价值。"[②]

"矫枉必须过正"，但在民国新旧并存的社会现状下，除旧布新的困难就在于"矫枉"并不能带来理想的两性生活状态，反而因"过正"生出诸多弊端，带来诸多危险。征诸社会上的具体情况，几乎呈"矫枉过正"的态势，两性之间"生活举动的状态、道德、法律及安置，一般人的希望，以及人从恋爱与婚姻上要得着的权利，已经成为一个极大、极危险的、极不快乐的冲突与混乱"，"今日人们不遵从一种道德法规，也不从什么系统"，导致"今日的现状是一个大恐慌，是一个洪水泛滥的状况"。若与传统的两性生活比，虽多有"困苦、压迫及忧愁"，然而"从来没有像今日这样不稳定、不公道、不经济"。[③]尤其是一些青年一味盲从新潮流，"不免有越轨之举"，[④]导致许多青年人"竟走入极端，提倡什么新性道德、三角恋爱，致使许多无知的青年男女受了这类新思想的欺骗，饮恨终生，甚至还有许多牺牲了宝贵的生命"。[⑤]

青年在两性关系问题上深受痛苦，不仅是矫枉过正的体现，也是社会发展过程中不可避免的悲剧。因中国社会的两性解放思潮，多模仿西方，而西方已处于建设之后期，中国则"破坏时期，方在开始"，发生问题在所难免。[⑥]按照一些基督徒的观点，中国目前处于一"过渡时代"，只有在过渡时代，两性问题才会成为问题。著名布道家、青年会亚洲部干事艾迪（S.Eddy）对过渡时代性问题复杂现状有深入的解读："全国民众，皆于不知不觉间，处于大变动的过渡时代——欲自旧式的道德规条，争求解放，而反归于自由的与合理的伦理世界。但因事变剧烈，所谓过渡时代迄今尚无一定的范围，以致旧道德既破坏了，新道德尚未建设，现有的伦理制度，又复以商业化为前提，对于两性问题无往而矛盾的，假冒的与不真实的。"[⑦]艾迪无疑道出了时代悲剧发生的原因，在过渡时代，旧的正在推翻，而新的尚未建立，

---

① 桂厚伯：《基督教的性观·序》，聂绍经译，上海广学会，1929年。
② 中华基督教女青年会全国协会编辑部编《家庭问题讨论集》，协和书局，1927，第2页。
③ 刘廷芳译述：《道德的探源》，《真理与生命》第5卷第3期（1931年1月1日），第55-56页。
④ 罗运炎：《基督教与新中国·序》，美以美会全国书报部，1923年。
⑤ 桂厚伯：《基督教的性观·序》，聂绍经译，上海广学会，1929年。
⑥ 徐宝谦：《两性道德标准之变迁及基督教义》，《真理与生命》第2卷第16期（1927年12月），第501页。
⑦ （美）艾迪：《性与青年》，公侠译，青年协会书局，1930，第11页。

两性关系呈混乱状态亦在情理之中。

过渡时代两性关系混乱，在婚姻问题上表现突出。民国时期中国的婚姻也处在过渡状态，主要趋势为由传统的专制婚姻过渡到欧美的新式婚姻，若就过渡婚姻形态的两头来说，“假如这是门户开放以前的中国婚姻之事，皆凭父母之命，媒妁之言……所谓前世姻缘，命该如此，那末，男女婚媾，并不成为问题，并无问题可言；又假如这是二三百年以后的中国，平民教育普及了，同时教育程度又提高了，全国人民皆懂得婚姻真谛……那末，男女婚媾亦不成为问题，亦无问题可言”。可是现在处在过渡时代，“门户开放了，交通繁杂了，一切西洋的学说，西洋的制度，随着交通贸易，输入中国”，然而“中国毕竟是历史悠远，社会制度复杂的国家，古代文明，势能雄厚，遇有新文化侵入而来，即起反抗作用，或对峙之势；一部分人迎新，一部分人守旧，新旧相抗各不相下，遂造成过渡局面，于学术方面如此，于政治方面亦如此，推而至于婚姻主张，亦莫不如此”。[①]也只有“处在目前过渡时代的中国，婚姻问题包括因婚姻问题引起的种种问题，才逐渐严重起来”。[②]

征诸史实，也会发现过渡时代两性问题的突出。五四以后，各式新思潮涌入，社会上开始提倡新性道德。传统的性禁锢、片面贞操、两性分隔的现象遭到批判，开始提倡性自由，实行性教育，打倒片面贞操，提倡男女社交公开；专制婚姻开始走向自由婚姻，于此自由恋爱、自由择偶、自由离婚成为趋势；节育运动被提倡，随之堕胎问题日益严重；女性开始走向社会谋求职业以图经济独立，进而谋求解放，致使职业与母性发生冲突。在民国短短三十几年（具体来说是五四以后），在两性关系问题上就有如此多的新现象，可谓蔚为壮观。而在此过渡时代，保守传统，批判自由两性关系者有之；主张打倒传统，走向自由者亦有之。因为在一个过渡的社会里，虽说由旧过渡到新是必然趋势，但新旧过渡总有一个过程，在一段历史时期内，新旧并存在所难免，正如陈独秀所言：“新旧因调和而演变，无明显的界线可以截然分离”，新与旧“不但在时间上不能截然分离，即在空间上也实际同时存在：同一人数中，各民族思想文化的新旧不能用时代划分；同一民族中，各社会各分子思想文化的新旧，也不能用时代划分”，[③]虽然罗志田把此列入“新旧不两立”的框架中加以论述，但这无疑也反衬出时代变化的特征。[④]虽说民国时期趋新是主流，但旧的方面依然存在，在两性关系上也是如此。

由此可见，在传统已然打倒，而新标准并未建立的背景下，使许多青年误入歧

[①] 邱康荣：《读了<过渡时代的中国婚姻问题>以后》，《青年进步》1929 年 11 月第 127 册，第 78 页。
[②] 梅君：《过渡时代的婚姻》，《伉俪月刊》1946 年第 1 卷第 1 期，第 10 页。
[③] 陈独秀：《随感录·调和论与旧道德》，《新青年》第 7 卷第 1 号（1919 年 12 月 15 日），第 116 页。
[④] 参见罗志田：《裂变中的传承——二十世纪前期的中国文化与学术》，中华书局，2009，第 18 页。

途，不能自拔，这“正是在这过渡时代的中国目前一个特殊现象，同时是无可否认的事实，尤其是因两性问题的关系，一般青年男女中间，真不知包含着多少的创痛”。[①]青年男女的痛苦，不仅包括个人，也包括结成夫妻以后。所以，过渡时代的两性关系问题得不到解决，就不能“达到美满和谐的生活”，进而也会导致“社会不能强固快乐”。[②]

二、回应时代：基督徒两性话语的生成

时处过渡时代，两性关系问题变得复杂起来，基督教会也开始回应两性问题。从教会出版的刊物来看，基督徒对两性关系的关注基本开始于五四之后。新文化运动极大地推动了妇女解放，一系列新思潮不断涌现，在过渡时代引发了诸多的社会问题。教会处在时代变动潮流之中，自然不会坐视不理。正如时任中国基督教教育协会主席的刘廷芳所言：“基督教对于各种社会问题近来缺乏直截了当的言论，尤其是对于‘男女关系’的问题。他种问题，教会中讨论者还不算少，只有‘男女关系’，连彻底讨论的决心，也不多见。我觉得这是今日中国基督教会中一件极大憾事，是教会的一个根本上的弱点。”[③]徐宝谦也主张教会要解决过渡时代的两性关系问题，并对教会要尽的努力指明方向：“未来之危险期，能因吾人努力而缩短否？新旧道德之摆渡，能因吾人之努力而缩短否？吾人应如何惕励谨慎，始能不自陨越始能以身作则？吾人应如何牺牲自己幸福，始能造成儿孙辈之真正幸福？旧道德中之优点，应如何保存？新道德之标准应如何产生？如何使青年男女，不因关系之改变而作无益之牺牲？如何使青年男女，发出正当之觉悟？凡此种种，皆为新旧过渡时代吾人所应解决之问题。”[④]由此可见，在时代发展的趋势之下，教会已不能把两性问题置身事外，置若罔闻。

所以，从 1919 年起，基督新教女性刊物《女铎》上就发表基督徒讨论婚姻的文章，涉及婚姻的方方面面。《女铎》作为教会创办较早的刊物，对两性问题的关注也较早。不过，就五四以后教会刊物中有关讨论两性关系的内容来看，基督教会真正开始集中回应两性问题大体开始于 1925 年前后。1923 年，曾任中国基督教徒文学会副会长、国民政府禁烟委员会委员的罗运炎专门对社会上的新思潮加以回应，其中包括两性关系问题。[⑤]《青年进步》也于 1923 年特刊“两性问题专号”，开始集中讨论两性问题。1925 年纽约协和神学院左派教授、美国少年和平社

---

① 邱康荣：《读了<过渡时代的中国婚姻问题>以后》，《青年进步》1929 年 11 月第 127 册，第 78 页。
② 桂厚伯：《基督教的性观·序》，聂绍经译，上海广学会，1929 年。
③ 刘廷芳：《基督教在中国与男女关系问题》，《真理与生命》第 1 卷第 6 期（1926 年 10 月），第 161 页。
④ 徐宝谦：《两性道德标准之变迁及基督教义》，《真理与生命》第 2 卷第 16 期（1927 年 12 月），第 502 页。
⑤ 罗运炎：《基督教与新中国》，美以美会全国书报部，1923 年。

（Fellowship of youth for Peace）游行干事韩德（Harry Ward）来华[①]，在北京大学、广州作了几次关于男女关系的演讲，演讲内容被加以整理，以“男女关系特号”发表在1926年6月出版的教会刊物《真理与生命》第1卷第6期上，包括《男女关系美的方面》、《男女关系与经济》、《男女关系与道德》等问题。在“特号”发表的缘起里，北京青年会学生干事张钦士首先阐述了教会出版“特号”的原因，一方面是因为韩德的演讲，同时，也因为“近年来国内出版界关于两性问题的书籍，是日行增多，且销售很广，足见社会一般人很注意这问题。出版物中，有的对读者很有益处，但大半是偏于物质方面，少有论及此种问题的意义，和在灵性生活上的地位与价值者。至基督教对于男女关系问题的见解与主张，更少有人介绍。”所以，教会应该开始以客观的态度回应两性问题。最后，张钦士提出了教会对待两性问题应该注意的五方面内容：第一、我们是否应当提倡性教育，若是，在国内复兴礼教的时期，并在缺乏相当人才情势之下，应怎样提倡？第二、解决男女关系问题中最重要的方法之一，就是提倡男女正常的社交，但是要使青年男女多得正常社交的机会，而免除种种流弊，有何具体办法？第三、社会已有人提倡所谓新性道德的标准，我们对此有何见解，当报何种态度？第四、在此过渡时代对于一切不自主不满意的婚姻，我们当取何种态度？基督教对此有何贡献？第五、我们是否应当提倡节制生育，若是，节制生育的方法以何者为宜，并应如何传播此种知识？[②]张钦士总结的对两性关系研究的五大方面，基本包括了两性关系的所有内容，而1926年出版的“男女关系特号”，也可以看作是基督新教全面讨论两性问题的开始，为教会以后讨论两性问题指明了范围和方向，之后在《女铎》、《女青年》及《青年进步》上对两性关系讨论逐渐增多，在一定程度上说是对这一趋势的延续和扩大。

公教会对两性关系的回应也基本与新教同步。1924年徐宗泽讨论妇女问题的文章在圣教会的大型刊物《圣教杂志》上发表，徐宗泽在文章中直接回应了社会上提倡的妇女解放、自由恋爱、男女同校、性教育等新思潮，徐宗泽指出：“自欧美各种新学说，新文化传布中国后，中国固有之文明，固有之美风，人皆卑弃之，以为欲国之富，国之强，非仿效欧美之习尚不为功。于是妇女解放、妇女参政、自由恋爱、自由离婚、男女同校、社交公开、性知识、性教育，各种狂言术论，云蒸雾蔚。青年子弟卷入此思想漩涡，彷徨歧路，莫知适从，如无舵之舟，漂流怒浪惊涛中，任波涛玩弄，其不倾覆也几希矣。”所以，徐宗泽对社会上所提倡的言论加以批判，

---

① 有关韩德来华演讲的大致情形，参见徐以骅：《纽约协和神学院与中国基督教会》，载刘家峰编《离异与融汇——中国基督徒与本色教会的兴起》，上海人民出版社，2005，第39页。

② 张钦士：《为什么出这个特号？》，《真理与生命》第1卷第6期（1926年6月），第145-147页。

来回应时代。[1]1925年徐宗泽讨论妇女问题的文章不断加增，到1926年他把关于妇女问题的文章编成《妇女问题》一书，由徐汇圣教杂志社出版。徐宗泽对两性问题的回应直接带动了其他天主教徒开始关注这一问题。

不过，二十年代教会对两性问题的回应和讨论，多集中在性道德、社交、婚姻与两性解放方面。到三十年代，节育、择偶等问题进入基督徒的视野，随着基督化家庭运动的日益展开，婚姻问题成为两性关系中的重要关注对象，婚姻中的择偶被教会集中加以讨论。同时，提倡两性解放的言论也有增无已。不过，并不能因此截然割裂教会的两性言论，它们在内容和提出时间上都有交叉。如1930年，教宗比约第十一以天主教会最高代表的名义，向世界天主教会发布《婚姻通牒》，由公交教务联合会出版，作为天主教的社会训导，在中国天主教徒中间很受重视，相关内容被《圣教杂志》和《新北辰》转载。在《婚姻通牒》中，教宗对婚姻、节育问题作了全面的规定，并批判社会上不正当的两性关系，教宗以忧切的语调指出："许多人，忘记天主改新人类之工化，对于教中婚姻之神圣，或完全不明了，或妄自否认，甚或据邪说败俗的虚伪原则，攻击婚姻之神圣。此种为害的错误，败坏的风俗，既已开始传入教友之中，且日甚一日，渐渐流传"，所以，教宗为抵制邪说，"保护群羊之安全"，遂发此《婚姻通牒》。[2]新教也把一些国外基督徒有关两性见解的著作翻译成中文，推广给社会，如英国牧师桂厚伯《基督教的性观》一书于1929年由上海广学会出版，书中对性道德、性教育、恋爱、婚姻等都有全面的论述。[3]1930年青年协会书局出版艾迪《性与青年》一书，艾迪对性与生活、性教育、择偶和婚姻都作了深入的分析。[4]魏海善《性生活的控制》一书也集中讨论性道德、婚姻和节育等内容。[5]基督教女性刊物《女青年》在1934年也以"专号"的形式讨论两性问题，主要有"新妇女与新家庭专号"（第13卷第1期）、"妇女与职业专号"（第13卷第2期）、"恋爱与婚姻专号"（第13卷第7期）、"节育与优生专号"（第13卷第9期）。在《女青年》出版"专号"的同时，公教会也出版了《公教妇女》杂志，期望以基督的精神，纯正混乱黑暗的"妇女运动思潮"，并提倡真正的妇女运动。[6]到1936年前后，围绕山额夫人来华，教会开始集中讨论节育问题，并进而关注有损女性身体、且有杀人嫌疑的堕胎行为。同时，《真光》、《中华归主》等杂志也在基督化家庭运动的大前提下集中讨论婚姻问题，为塑造美满婚姻而努力。

---

[1] 徐宗泽：《对于近今妇女问题当知之原则》，《圣教杂志》1924年5月第5期，第193-194页。
[2] 教宗比约第十一：《婚姻通牒》，公教教务联合会，1930，第2页。
[3] 桂厚伯：《基督教的性观》，聂绍经译，上海广学会，1929年。
[4] 艾迪：《性与青年》，公侠译，青年协会书局，1930年。
[5] 魏善海：《性生活的控制》，于熙俭译，青年协会书局，1936年。
[6] 《卷头语》，《公教妇女》1934年第1卷第1期。

到四十年代，在抗战胜利前后，教会以极大的篇幅讨论了贞操问题，尤其是因日军的暴行导致很多中国妇女失贞，在痛苦的状态中究竟如何面对生活，成为教会关注的主要问题。抗战胜利后，教会为了迎接“一个崭新的未来”，开始塑造美满的伉俪生活，[①]希望通过建立美满的婚姻生活，进而建设幸福的家庭，则一个前途光明的社会就会出现。《伉俪月刊》中对伉俪生活的提倡，以及登载诸多夫妇的伉俪生活实例，都是这一期望的反映。

由此可见，缘于过渡时代两性关系问题的复杂性，教会对两性关系的回应也贯穿民国历史发展的始终。如果按照十年为期来划分的话，二十年代侧重于性道德、社交、婚姻与两性解放方面，三十年代，又增加了对节育、择偶等问题的讨论，到四十年代，在构建新未来的企盼下，又以建立美满的伉俪生活而努力。在这短短三十年中间，教会的两性话语几乎发生了“大爆炸”，构成了教会两性关怀的总体概况。

三、引领时代：教会回应两性问题的诉求

基督徒回应两性问题的原因，主要因为过渡时代两性关系已成为问题，对此教会显然不能置身事外，从教会刊物中可以看出基督徒对两性问题讨论的持久性。可问题是，基督徒讨论两性问题最终究竟要达到怎样的目的？在回应时代的同时最终要把两性关系引入何种途径？

近代以来，来华传教士就对中国的两性关系问题有所关注，并且身体力行，在一定程度上对传统两性关系的变迁有所贡献。二十世纪初，刘廷芳总结了基督教来华在两性关系问题上的成就，总共包含八个方面：反对纳妾、反对置婢、反对娼妓、反对虐待童媳、提倡女子教育、提倡子女婚姻自主权、提倡寡妇再嫁的自由、提倡男女社交上的变通，并指出这部教会“百年来公开的证券，是不易抹煞的”。[②]到二十世纪三十年代前后，教会也一再提及它们在中国妇女解放历史上的贡献，按照教会的观点，中国古代的妇女基本处在“万劫不复的地位”，而基督教却在很多方面帮助妇女走向了解放。如基督教主张“一夫一妻的小家庭制度，婚姻基于爱情，父母不宜包办，媒妁无由买卖；斥蓄婢纳妾为不讲人道，宿娼嫖妓，为不合伦理；男女双方义务同，权利等，没有倚重倚轻之别；并倡办天足会，济良所，兴妇女学校使千千万万的女同胞从旧礼教下被解放出来。我国女同胞始得有今日的地位与自由，参加各种社会活动，享受各种人生权利，可受平等教育，可能选择职业，可以社交公开，可能继承财产。这种种现成的美果，我们的女同胞尝着是怎样的甜蜜？

[①] 振甫：《怎样迎接未来》，《伉俪月刊》1947年第2卷第3期，第9-10页。
[②] 刘廷芳：《基督教在中国与男女关系问题》，《真理与生命》第1卷第6期（1926年10月），第165页。

这些美果怎么结出，想我们不能不归功于基督教吧？”[①]教会在关注两性关系问题时，首先把自身在两性关系上的贡献多有提及，无疑是表明在历史上，基督教是两性解放的领导者。

但是到五四以后，国内的出版物讨论两性关系问题日益增多，教会却对此置若罔闻，显然不合时宜。曾经的“领袖”，在今日却表现出不闻不问的态度，这还是“领袖”吗？罗运炎对此有敏锐的见解，他说：“值此青黄不接，处处呈矛盾现象的时候，基督教若不趁机因势利导，作航海的领港，则前此所播的佳种，不但未必得丰满的收成，恐或果不对因，逃不出流产之祸。”[②]所以，要保持已有的成绩，必须“百尺竿头更进一步”，否则将会前功尽弃，一切努力都会付诸东流。在两性关系上，新旧思潮杂糅，问题突出，如何解决不正当的两性关系，也就成为摆在教会面前的大任务，更是影响教会前途的大任务。刘廷芳一针见血的道出了这层厉害关系：“教会为中国社会进化的领袖资格已经因数十年辛苦的工作得来了。教会改良社会的机会，因多少人精神力量与金钱的牺牲，已经得着了，在今日时代，在各种问题尽起的时候，在青年需求指导的时候，一般父母长辈怀疑不决的时候，教会依旧能保全这领袖的资格，依旧向前引导吗？依旧不错过救世的机会吗？”因为这个问题“是教会在今日中国死活的问题”，“是教会在中国前途有无立足地点的问题”，更“是中华能否归主的问题”。[③]刘廷芳的意思很明显，只有在两性问题上对青年加以指导，才能使教会的领袖地位立于不动。

在此考虑下，教会对在不正当两性关系中感受痛苦最深的男女青年，给予了全面的指导和帮助。青年处在过渡时代，在两性问题上的烦闷是显而易见的，尤其在婚姻上，因“求爱过早、失恋、反目，发生种种的烦闷，只要打开报纸一看，有多少为这种问题而牺牲的”。[④]谢扶雅把这种悲剧的发生归结于社会上对青年两性生活指导不正当的缘故，具体而言，就是“现在比较年长的前辈先生也没有指示青年们一条好的路走走。这班前辈先生中，有的是不通事务的顽固老先生——他没有具体的指示或建议，只是对着后生捻发长叹：‘世风日下！’‘人心不古！’那又叫我们如何‘古’呢？至于一般头脑较新的时髦先生，留学东洋西洋回来的博士，派头各异，风味互异……我们青年人见了这么多种多样的辉煌宝石，着实感到挑选为难”。[⑤]青年人在天花乱坠的思想中，很难适从，并不是说无人指导青年，而是缺少恰当的引导，现在提倡的两性解放，也更多地是“注重介绍拆毁的工具，少有注意建设的材

[①] 湖南土老头：《基督教与中国文化》（上），《中华归主》第154期（1935年3月1日），第12页。
[②] 罗运炎：《基督教与新中国·序》，美以美会全国书报部，1923年。
[③] 刘廷芳：《基督教在中国与男女关系问题》，《真理与生命》第1卷第6期（1926年10月），第168页。
[④] 《基青学术演讲集》（第1集），烟台中华基督教青年会编印，1935，第17-18页。
[⑤] 谢扶雅：《今日中国道德标准问题》，《南华小住山房文集》（第五辑），香港南天书丛公司，1974，第332页。

料的"。[①]所以，在《基督教的性观》一书序言中，作者就提出了该书指导青年的目的，即"供我国青年男女的研究，使他们在性问题上可以得着一个忠实的向导，不至于走到堕落的路上"。[②]艾迪《性与青年》一书也是以指导青年的性与婚姻为目的，来构建青年合理的性观念和性生活。在魏海善《性生活的控制》一书中，也极鲜明地体现了指导青年的意味，该书"差不多关于一切男女实际的性问题，都很美满的论到"，所以，"男的女的，结婚的和未结婚的，年青的和中年的，都可以在这里找着他们所需要的指导"。[③]可见，基督徒对两性问题的研究，就是期望以此来指导青年的两性生活走上正轨，臻于美满。也只有"当青年人逐步警觉过来，逐步发现世界上最大的事情——即所谓爱情——的时候，他们的时代，真是可爱的青春时代"。[④]

教会回应两性关系问题以引领时代的企图，不仅表现在指导青年，纠正社会上不正当两性关系这一层面，更主要体现在教会对自身的规范之上。这一企图在基督徒青年程兆杰自杀一事上表现地极其明显。1929 年年仅 23 岁的基督徒青年程兆杰因恋爱失败而自杀，这对教会来说是极大的不幸。本来社会上因恋爱失败而误入歧途者不计其数，但"长于基督教家庭，受教育于教会学校"的程兆杰自杀，使教会也深受牵连，"这叫一般人对于揭橥救世主义的基督教不能不发生几分怀疑与失望，以为它不能有补于人生"。[⑤]不言而喻，基督教会以批判非正常两性关系，以增益于人群相标榜，现在自身也出现问题，如何向世人证明基督徒的两性话语就是正当的呢？如何证明它就能造福于人群呢？在两性生活中，基督徒确实也存在问题："一对恩爱的夫妻，已经生了几个女儿，却因一方面离家不久，他方面即另有情人。""至于基督徒纳妾，传教士犯第七戒的事，"也屡见不鲜。这些"基督徒婚姻的不良现象，不但当事者的精神、身体、事业大受摧残，即教会之声誉与事工，亦大受影响，关系基督教之发展与前途甚巨。"[⑥]一些基督徒也对此提出了警告，教会里面对于不正当的两性生活，应该"更要格外底慎重一些，因为教会是提倡人道，维持社会秩序的。教会里面的人们，若有轨外行动，离婚啦，倡导独身啦，影响教会的发展，实非浅鲜"。近年来非教的运动，"推其原意，实在不是非基督教的教义，确是非基督教里面不良底分子"。[⑦]教会作为基督在世间的代表，并不是"藏污纳垢"之所，

[①] 桂厚伯：《基督教的性观·序》，聂绍经译，上海广学会，1929 年。
[②] 桂厚伯：《基督教的性观·序》，聂绍经译，上海广学会，1929 年。
[③] 魏善海：《性生活的控制·序》，于熙俭译，青年协会书局，1936 年。
[④] 艾迪：《青年对于性与生活的问题》,詹文浒译，《青年进步》1929 年第 129 册，第 61 页。
[⑤] 维汉：《基督徒对于基督徒青年程兆杰的自杀应有的觉悟》，《真光》1929 年第 28 卷第 5 期，第 19-20 页。
[⑥] 编者：《为基督徒婚姻问题对教会的一个建议》，《真光》1940 年第 39 卷第 10 期，第 1 页。
[⑦] 林增仪：《婚姻底救济谈》，《兴华》1926 年第 23 卷第 37 期，第 6 页。

而是要“挽救颓风败俗的”，“若是一味随波逐流的恭维习俗，岂非如同失味的盐，斗底的光，山上的城么？”[①]

总之，教会对两性问题的回应，无疑是想继承其在历史上两性关系变迁中的“领袖”角色，并在民国的社会背景下继续充当这一角色，至少在两性关系问题上是这样。无论是出于指导青年，进而影响社会人群，还是规范自身，都是教会引领时代的表现。通过教会来为过渡时代的两性关系领航，带领人群走向正当两性关系的光明大道。

小 结

民国基督徒两性话语的生成，不仅是教会历史传统的衍续，也是民国过渡时代两性关系复杂性的体现。不论是对维多利亚时代之后溢出教会控制范围的两性关系，还是针对五四之后趋向自由的两性问题，教会都循着回应社会问题的已有路径，即依据“圣经、传统、理性和体验”四要素，对不正当的两性关系加以回应和纠正。不过，在基督教会内部，因为对社会问题关怀进路的不同，天主教和新教之间在两性关系上的态度也存在某些差异，但它们都希望通过“谈论性”来“控制性”的目的是一样的。当然，民国基督徒回应两性问题还蕴含着现实的考量，通过构建合理的两性关系，进而规范自身，指导人群，引领时代，循着圣经中耶稣的教导[②]，在世上作“光”作“盐”。

[①] 运炎：《强婚》，《兴华》1923年第20卷第48期，第2页。

[②] 圣经《马太福音》中记载着耶稣对基督徒的教导："你们是地上的盐，盐若失了味，可用什么使它再咸呢？它再毫无用途，只好抛在外边，任人践踏罢了。""你们是世界的光；建在山上的城，是不能隐藏的。""人点灯，并不是放在斗底下，而是放在灯台上，照耀屋中所有的人。""照样，你们的光也当在人前照耀，好使他们看见你们的善行，光荣你们在天之父。"（《马太福音》5：13-16）

第二章 清洁的性

民国时期提倡的性伦文化观念主要包括三大方面，即“性教育”观、新式贞操观和“男女社交公开”观。[①]新式观念的提倡不仅促进了社会文化的嬗变，也对女性解放甚至两性关系变革带来了深远影响。但在民国这一新旧过渡的社会状态下，各社会群体对性伦理道德的态度不尽相同，反对者和赞成者有之，介于反对者和赞成者之间亦有之。本章主要以基督徒群体为考察对象，探讨基督徒在激变的时代背景下，如何面对作为两性关系重要一环的“性”问题，以及他们话语背后所蕴藏的时代关怀。

第一节　打破性禁忌与提倡性教育

一、还原本“性”：教会对待性的态度

二十世纪初，社会上大都视基督教为禁欲主义的宗教。在民国对传统文化大加否定的环境下，基督教的禁欲主义显然不容于时代，并为当时诸多教外人士加以质疑。这种否定首先从宗教与性的普遍关系出发，认为宗教的禁欲主义实在是社会进化的阻力，“大凡是宗教，类多主张‘禁欲’主义。而禁欲主义，实是社会进化之大障碍。何以言之？因为‘欲’是社会进化的原动力：人因有欲，然后有求；求必以得为目的，为欲达此目的，而种种手段以起；目的之愈难达者，手段必愈精愈多，创造、发明多半起于此。宗教既主张‘禁欲’，这就不啻在社会进化之原动力上加以制裁，此则宗教之大弊害。”[②]在对宗教的禁欲主义加以普遍反对的情况下，基督教自然难逃诘责。正如徐宝谦所言，当时教会外人士认为“基督教中有禁欲出世主义成分……这种禁欲出世主义，尤与时代精神不合也”。[③]当然，这种批判不仅来自教会以外，也有教会内部发出的声音：“从前教会，都把性本能，看为不洁净的罪恶。”[④]此种态度导致基督教过度“看轻肉身”，“他们避世苦修，穴居巢处”来逃避性的思念。[⑤]显然，在禁欲主义者看来，人类的生活存在着高下之分，“其一为卑微的肉体，其二，为高贵的精神”。现在看来，强分高下“根本上没有意义：因为肉体与精神，即是整个生命的两方面，既为整个生命的两方面，当然没有高贵与低微

[①] 梁景和：《五四时期社会文化嬗变研究》，人民出版社，2010，第 8 页。
[②] 太朴：《时代观之宗教》，《少年中国》第 2 卷第 10 期（1921 年 5 月 15 日），第 54 页。
[③] 徐宝谦：《两性道德标准之变迁及基督教义》，《真理与生命》第 2 卷第 16 期（1927 年 12 月），第 503 页。
[④] 罗运炎：《罗运炎文集》（卷 1），卿云图书公司，1931，第 117 页。
[⑤] 韩德：《男女关系美的方面》，张钦士译，《真理与生命》第 1 卷第 6 期（1926 年 6 月），第 148 页。

的区别了。强欲分别高下，或蔑视一面而抑制他面，此谓不识时务，可怜整个生命，却无辜受了摧残了”。[①]

在基督教的历史发展长河中，确实有很长时间视肉体为现世的累赘，只有摆脱俗世的诱惑，才能步入天堂的大门，导致禁欲主义长期主导着人类的性生活。囿于古老的传统，基督教要打破禁欲思想自然充满困难，“往昔的那种禁闭主义实在是太根深蒂固了。现代我们有许多想要扫除的，都可追源于往昔，可追源于早期基督教时代”。[②]到十九世纪，性更被大加否定，出现了维多利亚时代对待性的严肃态度：“视性能为病态的好奇心之表现，于是性事遂变为秘事，在大庭广众之间，莫敢轻举其名，其结果，生活萎缩了，生命受挫了，假面具一经造成，人世间的天真，完全丧失掉了。”[③]但是，当历史的脚步步入二十世纪的门槛，过去教会所提倡的禁欲思想已难容于时代，直到“十九世纪之末，二十世纪之初年之时，人们对于禁遏与缄默的政策，方能表示反抗的态度。一战发生后，对性自由的提倡日益高涨，无论在报章上，小说上，以及剧本上，无一不表示坦白的性事实，其势力之雄厚，正如泛滥洪水，难加阻止，而亦无能为力”。[④]所以，教会不能再忽视性的问题了。

既然基督教的禁欲主义是被批判的主要对象，那么，打破以往的成见，还“性”以本来面目就势在必行。教会人士认为，性不仅不是罪恶，还包含着清洁的成分，因为“爱的上帝规划人的天性时，不能加入不可使清洁和福乐的质料；他特别的使人对于性的兴趣这样的中心、永久和有能力，是必有极大和极美的宗旨”。[⑤]基督“道成肉身”的道理，也“足以证明一个有性本能的人并没有什么根本不清洁的地方。基督并不羞愧来采用人的天性。因此，‘性’根本上并没有什么可羞或有罪的地方。”[⑥]如果历史上的禁欲思想是错误的，那么从基督教的经典圣经为源头来还原本“性”就成为唯一有效方法，在这方面贡献最为突出的是青年会干事张仕章。他著有《基督教的性道德》一书，由新文社于 1931 年出版发行，其内容还发表在《女青年》第 9 卷第 4 期上。张仕章的著作主要是通过对圣经中性道德的研究，来还原基督教对性的真实态度。他认为：“现代那些谈论基督教性道德的人——无论是正宗派的基督教信徒，或是正宗派的社会主义者——各有成见，不肯公平地沽定基督教性道德的价值。他们一方面要高声赞美基督教性道德的纯洁和严正；另一方面却有人竭力痛骂基督教性道德的残酷与虚伪。因为他们双方都离开了基督教的中心——耶稣

---

① 艾迪：《青年对于性与生活的问题》，詹文浒译，《青年进步》1929 年第 129 册，第 53 页。
② 魏善：《性生活的控制·序》，于熙俭译，青年协会书局，1936 年。
③ 艾迪：《青年对于性与生活的问题》，詹文浒译，《青年进步》1929 年第 129 册，第 60 页。
④ 艾迪：《青年对于性与生活的问题》，詹文浒译，《青年进步》1929 年第 129 册，第 60 页。
⑤ 桂厚伯：《基督教的性观·序》，聂绍经译，上海广学会，1929 年。
⑥ 魏善海：《性生活的控制·序》，于熙俭译，青年协会书局，1936 年。

主义——专门曲解圣经，以辩护他们的主张。于是弄得误会百出，令人莫名其妙！所以我们要彻底了解基督教的性道德，就该毫无忌讳的和盘托出，先把新旧约圣经作一种整个的考察，然后再将耶稣对于两性关系的言论和态度，赤裸裸的表示出来，以沽定真正基督教性道德的价值。这才是公平的批评态度。"[①]通过研究，张仕章不仅没有把性视为罪恶的源泉，而是给性道德加以正名，指出：

> 基督教的性道德是从人类两性生活的经验中进化出来的；基督教的性道德是在宗教思想发展的程序上向前改进的；基督教的性道德是以取消禁例为目的的；基督教的性道德是拿男女平等做原则的；基督教的性道德是当灵肉一致为标准的；基督教的性道德是把耶稣主义当中心的；基督教的性道德是看博爱大同做理想的。[②]

这就从根本上否定了否定性欲的观点，把基督教的性道德提高到相当的高度。也有人从圣经出发，总结出在基督教出现时期，基督徒对待性的态度就如他们对待整个生活的态度，因为基督徒对待生活的态度是积极的而不是消极的；且当时基督徒眼中的性是正当的，因为那时的性"不仅是美、喜悦与友谊的源泉，也是上帝与我们分享创造新生命这一神圣激情的一部分。"[③]所以，如果禁欲主义是遭批判的，那么，性就是要被提倡的内容，圣经受时代限制，出现一些反常的性行为，但并不能因此视基督教为否定性的宗教。

同时，教会也对性的重要性加以分析，正如饮食对人的重要性一样，性的重要性也不容忽视，中国有句古话即"食色性也"，"在人类的生活中，有某种主要的动力，或支配性的欲望存在着，人生一切的活动，皆发源于此，其最著者，则为饥饿与爱情的欲望。前者的功用，在于维护个人的生命；后者的功用，在于保持种族的安全"。但是性与"食"之间是存在区别的，首先，饮食仅对个人重要，而性的重要性关乎整个社会，"求食的欲望，被人否定，可使个人的生命，不得保全，但其范围，只以个人为限，并不牵连他人，至于性的冲动就处处地方，与他人有关，所以他的关系也就更为重大"。[④]其次，"食"仅为生存手段，性则关乎人格，"因为食的问题是以物体为对象，而性的问题则以人格为对象。性不是一种工具，像食那样'为生而食'（Eat to live)。性本身便包藏着目的，若把性看作利己的手段拿来做泄

[①] 张仕章：《基督教的性道德》，《女青年》第9卷第4期（1930年4月15日），第4页。
[②] 张仕章：《基督教的性道德》，《女青年》第9卷第6期（1930年6月15日），第12页。
[③] *"The Christian Attitude Towards Sex", The Chinese Recorder*,（Vol72, 1941), p. 416-417.
[④] 艾迪：《青年对于性与生活的问题》，詹文浒译，《青年进步》1929年第129册，第52页。

欲的工具，立即便侵犯对方的人格”。[①]因为性与“食”之间存在着不同，通过对比可以看出，性的重要性远远大于“食”的重要性。以此而论，教会不仅不认为自己对性持贬低态度，而且把性的重要性提高到相当的高度。

二、谈论性与控制性

教会通过重新定位性的作用来为性的重要性正名，把性置于关乎人格与社会的地位上，甚至超过“食”的重要性。既然性如此重要，过去对性的缄默就是错误的态度。当然，就中国基督徒来说，对性的缄默不仅有来自教会的传统，也有源于中国人长期所持的习惯。从教会的传统讲，“有许多很好的人把性的问题差不多认为是不清洁的，这实在是一件不幸的事……这一方面是因为自古人类便禁止谈论这个问题，一方面是因为我们的文化对于性的本能的抑制比其他任何本能都要厉害些”。[②]而中国传统习惯也“同一般的‘文明’社会一样，我们还是把性看作一件污秽的事，而使它得到一种畸形的发展。性的问题，是不能登‘大雅之堂’的；谈到性，便会使‘正人君子’板起面孔，正襟危坐”。[③]

针对“两层礼教”[④]对性的压抑，教会开始加以否定，基督徒认为对性的缄默就会导致对性的无知，其不良结果不仅会影响人群，更能影响国家的前途。以人群论，“人们在性的问题上所感受的苦痛，比诸贫乏、失业等经济原因，或攻轧排斥等种族原因，所给予我们的痛苦，更为残酷而剧烈”。[⑤]性无知影响人群，进而就会影响国家，使国家基础不稳，“最近中国国民的爱国思想非常发达，但吾人如欲建设一健全的新国家，使吾国在国际获得尊贵的地位，试问此种国家的基础，是否立于个人健全的人格和完善的家庭上？惟根据多数医生云，社会上有很多领袖，皆染有花柳病，似此，这样的人格，是否即新中国的完满的基础？”[⑥]最后，以社会计，“性本能应付的不当或不得法，破坏人道的纲纪，扰乱社会的安宁……所以它的遗害，仍还是含有社会性的”。[⑦]由此可知，对性缄默、无知带来的危害不可谓不大。

在正视这一危害的前提下，教会开始谈论性的问题。不论是教会人士发表的关于性的文章，还是翻译西方基督徒所著的相关著作，都是教会谈论性问题的极好表现。教会的前提是：“在我们能利用性爱以前，我们须求利用的知识，由知识可以

---

① 谢扶雅：《今日中国道德标准问题》，《南华小住山房文集》（第5辑），香港南天书丛公司，1974，第45页。
② 魏善海：《性生活的控制·序》，于熙俭译，青年协会书局，1936年。
③ 吴耀宗：《性的解放》，《消息》1935年第8卷第4期，第5页。
④ 关于“两层礼教”的论述参见第5章第1节，在此处主要指基督教的传统教义和中国传统的文化。
⑤ 艾迪：《青年对于性与生活的问题》，詹文浒译，《青年进步》1929年第129册，第51页。
⑥ 张南伯编《伴侣问题》，中华美会宗教教育委员会出版，1937，第8页。
⑦ 任夫：《性本能和性教育》，《青年进步》1923年第65册，第4页。

得着智慧。"[1]所以，"宗教和心理学，信仰和科学，都应联合起来，应用于性学上，使'性'不像从前那样认为是一种不清洁的东西，而是遵照上帝意旨完成其使命"。[2]

这种以科学的态度来研究性，让性能够成为生活中平常的事物，能够加以言谈分析，就成为基督徒努力的方向。正如一些基督徒所言："只要我们能把'性'使他们看为一种清洁的，快乐的，辉煌的东西，正如夏日的晨曦一样，那便好了！如果我们对于'性'看法，正如看别的一般普通东西一样，那也好了！我相信只要我们能弃除那些谈到'性'时愚伪的言辞，愚伪的沉默，愚伪的不自在等，在宗教方面不要以为'性'是怎样的罪大恶极，在认清事实时不大热情也不大粗鲁，则我们可以达到这个目的的了。"[3]对性持开放的态度也是肯定性冲动的集中体现，"只要我们若承认性的冲动为一种足以增加人格全部生气的强力……如此我们就距解决这个问题的希望不远了。对于这种强力第一要知道它是富于创造的可能性的。或绘画作诗或著书立说，或实行各种计划或演习各种技艺，或从事于治疗事业。总之，这种冲动，可由各种间接的方法，使其表现，不必直接发泄始得满足。换言之，我们对待这种冲动，应当采取坦直无畏，自然而不窘促的态度。"[4]诚然，只有以坦白的态度来对待性，并以科学的知识来"武装"性，就是得到福乐生活的保障。因为"在这世界中我不能有脱离身体的生活。我所可做的就是有清洁和福乐的身体生活，能得这生活的方法，除非是我们把生命的房屋建在知识上"。[5]

通过分析，不难得出教会谈论性的出发点，就是通过谈论性来得到正当的性知识，并以此来造福人群和社会。但是，教会谈论性的最终目的是不是就像他们所言，是把性放在"阳光之下运行"，而不加以制约呢？答案似乎不能停止于此。对性的无知会造成罪恶，不过就像社会上大谈性问题，不加限制也会酿成难以启齿的悲剧，即抑性危险，纵欲更非教徒所愿，"压抑与放纵，乃为旧时人对于性欲的事所取的两种极端态度，唯其趋于极端，故皆不免于受累"。[6]所以，教会在以坦白的态度对待性时，也从另一方面对性加以控制。如前所论，性的重要性关乎人群、国家与社会，所以，对此问题如果处置不当就会酿成悲剧，即"人们必须制裁性欲，否则将被性欲所制裁"，如果"肉欲跋扈了，人格破产了，一切嫉妒、怨恨、猜忌、暴戾以及其他更深重的罪恶，皆由之而产生。试观人世间的诸多悲剧，文学上的诸多描写，宗教上的诸多记载，推究其极，皆由人类昧于性欲之事，而不能善自制裁的缘

[1] 桂厚伯：《基督教的性观·序》，聂绍经译，上海广学会，1929年。
[2] 魏善海：《性生活的控制·序》，于熙俭译，青年协会书局，1936年。
[3] 魏善海：《性生活的控制·序》，于熙俭译，青年协会书局，1936年。
[4] 韩德：《男女关系美的方面》，张钦士译，《真理与生命》第1卷第6期（1926年6月），第149页。
[5] 桂厚伯：《基督教的性观·序》，聂绍经译，上海广学会，1929年。
[6] 艾迪：《青年对于性与生活的问题》，詹文浒译，《青年进步》1929年第129册，第55页。

故"。[①]同时，性原子的功用在"人身中既这样重要，若没有切实的管理，就不能得着健康"。[②]况且在基督徒看来，性是"神所赏赐的一种恩赐，当然是难能可贵的，但如果各人皆谋自身的利益，可使它的真义完全丧失"，所以，倘若"每个人，能自加制裁，自愿献身，岂不是人类的福祉吗？"[③]而教会也负有引导性走向正轨的责任，民国社会上的各种思潮都在某种程度上试探着教会的正当性，这和基督时代的现象不谋而合。诸多不正当的性思想也"曾经涌到基督的心的门前过，他也是受各方面的试验，"就和教会一样；不过基督"能引导性能力入于正轨，使自身清洁无罪"。因着他的恩赐，教会"对于那些不在生理轨道上的性能力，也可以很顺利的导引之"。[④]

教会谈论性的主要目的无疑是为了控制性，从当时的社会实践来看，教会视野下正当的性关系虽然有来自其他学科的理论界定，如 1936 年出版的《性生活的控制》一书中就引用心理学的理论来建构合理的性状态。但作为一个宗教团体，教会人士主要是以圣经原理来规范性。正如著《伴侣问题》一书的作者在书中强调："本书的基本哲理，即是耶稣根本的原理，这原理就是人格的价值和尊贵，按此原理，凡男女、父母、子女，皆同等，而绝无区别，且此原理于性的关系，及家庭生活中，凡能使人格增高，就有价值，否则无价值之可言，此即性的生活，和家庭生活之标准，性的重要问题，就是人格。"[⑤]关于这一点，从教会论述肉体和精神的关系中也可以看出，虽然前面谈到教会把肉体和精神置于同样的位置以彰显性的重要性，但是肉体永远不可能超过精神，两者之间的理想状态则是肉体臣服于精神。在民国提倡性解放的时代，对肉体加以训练来使精神得到升华在教会中的声音基本一致："我们今世的生活是肉体的生活，若要生活好，必须有好肉体。肉体是精神用作表现的工具，所以第一要事就是使肉体受训练，能服从精神的命令。无论用何代价，必得使肉体受管辖，能明了其性质，保守其健全；若是轻忽了这些事，精神的生命就要受打击和压抑"。并且如果"肉体的动作既不受精神的支配，那肉体的生活遂成了兽的生活"。[⑥]人与动物的主要区别即是"人类是偏重精神生活的动物，在他的生活中，少不了精神生活的意义，而且要以精神生活，为他整个生活的中心"。[⑦]所以，用宗教的精神去指导人群的性生活，是基督徒眼中最主要的方法，因为内在规律的

---

① 艾迪：《青年对于性与生活的问题》，詹文浒译，《青年进步》1929 年第 129 册，第 53-54 页。
② 桂厚伯：《基督教的性观·序》，聂绍经译，上海广学会，1929 年。
③ 艾迪：《青年对于性与生活的问题》，詹文浒译，《青年进步》1929 年第 129 册，第 54 页。
④ 魏善海：《性生活的控制》，于熙俭译，青年协会书局，1936，第 13-14 页。
⑤ 张南伯编《伴侣问题》，中华美会宗教教育委员会出版，1937，第 8 页。
⑥ 桂厚伯：《基督教的性观·序》，聂绍经译，上海广学会，1929 年。
⑦ 《两性关系——Maude Royden 女士在上海女青年会演讲》，裕志译，《女青年》第 7 卷第 8 期（1928 年 6 月 15 日），第 10 页。

约束性永远大于外在规律。所谓外在规律，即国家的法律、习俗等，在不能遏制伤风败俗的情况下，内在规律就成为引导性向规定渠道发展的绝好保证，“处于今日之世，我们最宜留意的，乃为各人的责任问题，外面的规律，即失去效能，内面的规律，应当代之而兴。此所谓内在的规律，与宗教的精神，大有关系。我们必须具备那种精神，在人生的历程上方能向着那种优越的标准进行。我们深信，他们的热忱，必须要宗教化才好”。[①]

由此可见，以基督的精神规训性，把性控制在合理的轨道上，让人类的生活实现基督化，成为教会谈论性的主要原因。这就决定了基督徒眼中合理的性生活并非是出于享乐或其他目的，而是在严格的标准内让肉体得到控制，以达到精神的升华。不过与禁欲主义不同的是，民国时期基督徒在肯定肉体的前提下来控制欲望，让它在合理的状态下发挥合理的作用，并非是否定性的地位和价值。就像当时基督徒笔下最理想的性生活一样：“若是肉欲是天下最坏的，爱就是最美的。在纯洁的爱主理生命的时候，肉体的性动作就可得变化超脱，直到达到了完全的生命，于是全身中所有重要的能力，被智体灵三者的热情所指导，皆可得快乐的操演。”[②]

三、提倡性教育

教会在肯定性的重要性以及把性控制在合理范围内的同时，也主张对青年实行性教育。教会之所以要对青少年加以性知识的指导，主要是基于这样的考虑：青少年是社会前途的希望，“将来的时代，必赖青年而完成，故对如此急切的问题，应特别加以注意。”[③]更为甚至，如果对青少年的性问题不加指导，就会使他们陷于危险的境地，“殊不知男女青年，到了相当的时候，若不授以性的圣洁有益的知识，只让他自己去体验领略，实在是危险”。[④]因此，教会应该负起指导青年性问题的使命，性教育的目的首先要青年得到美满的性生活，进而实现美满的人生，“两性教育及训导青年关于生命奥秘之知识，使之对于两性，有正确之准则，不致陷于罪恶，而有完美之品谊”。[⑤]应该“从生理学和社会伦理方面，解释两性关系和性欲生活，指出什么须戒避，什么该注意，以求直接建造完美的人生，间接建造较美好的社会，就显得是极正当极自然了”。[⑥]同时，也要青少年在此过程中感受上帝的美满，使他们在上帝的训导之下求得性的真谛，“凡是为父母和教师的，既是对于一般青年人

[①] 艾迪：《性与青年》，公侠译，青年协会书局，1930 年，第 13-14 页。
[②] 桂厚伯：《基督教的性观·序》，聂绍经译，上海广学会，1929 年。
[③] 艾迪：《性与青年》，公侠译，青年协会书局，1930，第 17 页。
[④] 罗运炎：《罗运炎文集》（卷 1），卿云图书公司，1931，第 116 页。
[⑤] 徐宗泽：《妇女问题》，徐汇圣教杂志社，1926，第 61 页。
[⑥] 任夫：《性本能和性教育》，《青年进步》，1923 年第 65 册，第 5 页。

负责，或是能得有他们的信仰心，就应当把性的事实赶早对他们明白指教……就是希望他们的婴孩：'不致受着世界的危险与诱惑，不去听从猥亵上帝的教训与榜样，却生长于上主的养育与训导之中'"。[①]所以，对青年实施性教育不仅是时代的要求，也是出于宗教的需要。当然，对儿童、青年和成年人实施性教育的内容会不尽相同，这就体现出性教育内容的广泛性，"性的教育就其广义言之，应包括性的健康，科学化性生理的解释，性的优生学，即人种改良方面，以及性的道德与宗教，若再将其意义扩大之，则为结成终身伴侣与造就人格之问题"。[②]由此，性教育应包括"一切科学的、伦理的、社会的、宗教的、审美的，以及教训和感化的"内容。[③]通过实施性教育可以让青少年对性问题持积极的态度，进而去实现完美的性生活。

但是，针对当时社会上对性教育的关注度远远不够，教会首先阐明不事性教育的危害。这种批判主要表现在如下几方面：其一，性无知是罪恶、痛苦的来源。教会认为"有数不清的人堕入罪恶之中，都是因为对于性的事实无知"，若"我们对于这些事实不设法解释说明，则会造成一种神秘黑暗的空气，使罪恶更易于滋生"。[④]对性的无知也造成难以消除的痛苦，"现代一般人对于性所知道的，很少达到了他们所应当知道的地步。这种无知的结果，便造成许多精神上的痛苦"。[⑤]其二，毒害青少年。儿童在成长的过程中，随着身体的发育，不免产生困惑，自然会向父母请教性的事实，"因为他们的父母对他们决口不谈这事，所以他们以为这真理中必有可羞的事。男孩子中有百分之九十，女孩中……尚不知实数，在未成童以前就把性问题弄糟了"。[⑥]而且，如果父母对子女的询问持守缄默或故意引开话题，必使儿童对父母产生不信任，"凡在家庭或学校中不能求获健全的性知识的青年，必往朋友伙伴中听受不可靠的知识，这些知识虽不可靠，他们却认为唯一正确，兀守不忘，这是多么危险的一件事！"[⑦]对青年也是一样，"现在性诱惑的刊物，勾心斗角，招引青年男女，走入歧途，坠入陷进，岂不是最可痛心的一件事吗？"[⑧]同时，就一般报章杂志上的谈论来说，虽"其间有一二篇文字"，对于性教育的观念，"尚确实无误，然屡刊特刊，往往引起人好奇之心。兼之青年子弟，志气未定，喜阅此种文字，潜移默化，由好奇心而讨论，由讨论而思尝试于无形中，在青年男女意向中，

[①] 魏善海：《性生活的控制》，于熙俭译，青年协会书局，1936，第9页。
[②] 张南伯编《伴侣问题·序》，中华美会宗教教育委员会出版，1937年。
[③] 刘钟孚：《中学生与两性问题》，《中华基督教教育季刊》1929年第5卷第3期，第57页。
[④] 魏善海：《性生活的控制》，于熙俭译，青年协会书局，1936，第2页。
[⑤] 魏善海：《性生活的控制》，于熙俭译，青年协会书局，1936，第7页。
[⑥] 桂厚伯：《基督教的性观·序》，聂绍经译，上海广学会，1929年。
[⑦] 艾迪：《性与青年》，公侠译，青年协会书局，1930，第24页。
[⑧] 罗运炎：《罗运炎文集》(卷1)，卿云图书公司，1931，第117页。

创造一种不自然，及烦闷之影响，非所以爱之，乃所以害之也！"[①]况且，一般青年处在青春期，性欲冲动，"如果没有良好的指导，使此辈能明了两性问题的真义及其知识，结果不是发生什么不正当的性的使用，就是滥行性交。那么，许多个人的痛苦，和社会的污点，都要随之而起了"。[②]其三，导致社会病。由于缺乏性教育和性知识，导致"现社会各式各样的性病，非常流行"，性欲无限制膨胀使"商业化的妓院，非常发达"，"不合法的母亲"、"不合法的子女"成千上万；[③]而教会严厉反对的"非法堕胎等事，自亦日渐增多"。[④]不事性教育的危害如此之大，就反衬出了性教育的重要性，有人引用美国教育家杜威对教育的定义来阐明性教育的重要性，杜威说："教育者，生活也。教育之功用，在使我人之经验，继续改造。质言之，即使我人之经验，日益丰富，并能支配其他一切也。"那么，"教育既为人类的生活，两性生活，当然亦为人类生活的一部分。欲求满足人类两性生活之需要，怎能不讲两性教育呢？"[⑤]确实，生活中的经验大多来自教育之中，性教育无疑是性生活的指针。

教会在提倡性教育的同时，也对性教育的方式加以阐述，认为对于性教育主要采取以家庭为中心，兼及学校与社会教育。相对于公开性的教育来说，家庭教育是性教育的最理想场所，因为性教育的绝对开放"是堕落儿童的引线，原因（是）他们忘记了人性的软弱，公开性教育的目标虽善，其结果则不可期其必善，因为能担保这些受教育的儿童不因其性知识之进步而作更进一步的堕落呢？公开性教育既不能因人而施，则在不同年龄的儿童中，一部分儿童将以教育的程度过低而另寻他法，另一部分儿童则尚在不能了解的时期，在这过与不及之间，尤其是这种问题上，便难免教育的失败了"。[⑥]所以，家庭是性教育的理想环境，施教者单独属于父母，"因为家庭之间，父母与儿童，最相接近，最相亲昵。为父母者，若能清洁儿童的环境，观察儿童的个性，因机利导，自不难养成其良好的习性"。[⑦]这就要求父母把握性教育的时机，"当儿童开始发问时"，应把"真理"灌输给他们，不能有所隐讳。[⑧]父母对儿童实施的教育，概括起来，可归纳为四点：第一，破除恶劣的性心理。打破以前对于性的旧观念，"使儿童明白性的行为是神圣的，性的器官是宝贵的，性的渴望是自然的，男女的地位是平等的，男女的恋爱是纯洁的"，同时"要取消

---

① 徐宗泽：《妇女问题》，徐汇圣教杂志社，1926，第60页。
② 刘钟孚：《中学生与两性问题》，《中华基督教教育季刊》1929年第5卷第3期，第54页。
③ 罗运炎：《罗运炎文集》（卷1），卿云图书公司，1931，第119页。
④ 艾迪博士著：《青年对于性与生活的问题》，詹文浒译，《青年进步》1929年第129册，第56页。
⑤ 刘钟孚：《中学生与两性问题》，《中华基督教教育季刊》1929年第5卷第3期，第57页。
⑥ 冯瓒璋译述：《幸福的家庭》，中华公教进行会出版，1936，第105页。
⑦ 刘钟孚：《中学生与两性问题》，《中华基督教教育季刊》1929年第5卷第3期，第59页。
⑧ 艾迪著：《性与青年》，公侠译，青年协会书局，1930，第22页。

种种性的禁例，以免造成儿童恐惧羞怯的心理”；第二，灌输正当的性知识，“应当用生物学上的原则将植物与动物的生殖功能和程序教导儿童，使他明了男女的构精是出于自然，并没有奥秘”；第三，矫正不良的性习惯，“儿童时期不良的性习惯，就是玩弄自己的生殖器”，“对于这种习惯，若不加以矫正，就成为将来难以破除的手淫习惯”；第四，实行有益的性卫生，“不该使儿童饮酒，吸烟，或给他们吃有刺激性的食物”，“应当常常为他们或使他们自己洗澡，又给他们穿宽松的裤子，再使他们有时赤裸裸地晒在太阳光中。这是要使他们养成清洁的习惯而免除性器官的邀动”。[①]儿童时期是人类性生活养成的起点，对儿童加以教育指导就成为至关重要的一环。也只有父母尽到责任，才会避免儿童从他人处得来不正当的性知识，不至于贻害无穷。退一步讲，如若有些父母不去进行性教育，作为儿童，向外界询问性知识亦应有正当的对象，不能问一些不正当的人，“最好是问医生，或牧师，或年长的朋友。费尽心力找一个正当的人，这是一件值得做的事，若费尽心力为避免不正当的人，则更是一件值得做的事了”，最主要的，是“找一个曾见上帝在性事实中的意志的人，因为这样的人能侃侃而谈，并无羞涩避讳的情状”。如果自己在性的问题上做错了一些事情，不要害怕询问这些人，而是要“速明真理”，“既明白了真理，就不但明白自身，且可明白上帝，因为人是上帝造的”。[②]

虽然家庭教育最为重要，学校教育也是不可或缺的一环，尤其对于中学生来说，“正值青春之期，智德体三方面，顿呈突异的发达，斯时苟无良好的指导，告以两性问题的要义，及其基本的观念，与其解决的方法，以中学生之心志纷驰，情感发作，有时也许有放荡的行为，甚至还有‘游骑忘归’之诮呢！”[③]故此，家庭中的性教育，“固属必要，在学校中（甚而至于大学）亦须设法提倡”。[④]概括起来，学校教育的内容主要是：聘请有科学知识的学者为教育的施予者；教导学生读有价值的文学以培养其优美的感情；利用演说竞进会，使青年男女，共同讨论人生的一切重要问题，以养成两性间正当的态度；利用运动会、游艺会、展览会等，使青年男女在交际方面养成良好习惯，进而形塑婚姻的理想观念；图书馆中择放有价值的相关图书以供阅读；备置学校园，藉自然界动植物两性生活的关系，指导学生生命来源的奥秘，以养成学生对两性问题有远大的眼光和庄严的态度。另外，在体育、俱乐活动中使学生对两性生活，能发展其高尚的思想，纯洁的爱情，与审美的态度。[⑤]由此可见，学校教育的优势在于以一种公开的方式，通过多种途径向学生灌输正当的

[①] 张祖翼：《儿童的性问题》，《女青年》第9卷第10期（1930年12月15日），第48-49页。
[②] 桂厚伯：《基督教的性观》，聂绍经译，上海广学会，1929，第5页。
[③] 刘钟孚：《中学生与两性问题》，《中华基督教教育季刊》1929年第5卷第3期，第48页。
[④] 艾迪著：《性与青年》，公侠译，青年协会书局，1930，第27页。
[⑤] 刘钟孚：《中学生与两性问题》，《中华基督教教育季刊》1929年第5卷第3期，第60-61页。

性知识，有利于培养学生正当的性习惯和性观念。另外，作为辅助手段的社会教育，也值得提倡。这主要指社会方面的改良，可分为积极与消极两方面，积极方面即改良戏剧和电影、组织地方公共娱乐机关与设立公共卫生局；消极方面包括打破卖淫制度、禁止早婚、禁酒等。[①]通过改良社会上恶的环境，就是培养好的公民的有效方法。

以上是教会提出性教育的三种方法，可谓面面俱到，但和社会上非教会人士的方法相对比，基本没有多大差别，[②]甚至其中的一些观点就是借用非教会人士的著作。不过，与教会谈论性的目的基本相同，基督徒对性教育的提倡仅仅是一种凭借，他们期望通过这种手段使年青一代领悟上帝的真谛，养成青年纯洁的思想，这才是教会的最终想法。正如基督徒所言，教会应当“帮助人胜过试探，大胆应付人生，并在人生的各个方面看出上帝所蕴藏的真义；这乃是基督教会很重要的一部分工作”。[③]而作为实施性教育者，更应该“洗净自己的心——把这问题的全部放在上帝去污的光中，仔细审查，直到能见上帝对于性的真理——若能免除害羞，达到感谢的地位，就可为儿女保守这问题的清洁”。[④]之所以以宗教思想灌输人群，因为教会相信人的意旨是软弱的，仅仅靠人自己去实现内心的洁净，几乎是不可能的，“青年人较比别人，更屡屡陷入邪途，不是因为知识不足，实是因为意志软弱，易受诱惑，离弃天主的相帮”，这就决定了在实施性教育时，不能仅仅注意平常所使用的方法，应该用“引领他们心中爱清洁，禁止他们犯相反清洁的毛病，所用的方法就足够了”。[⑤]所以教会人士与教外人士在性教育目的、内容和方法上既有相同之处，也存在不同的地方。

第二节　教会视阈下的贞操言论

一、批判传统的贞操观

民国时期，教会的贞操言论始于对传统贞操观的批判。1913 年，基督徒就开始撰文讨论清朝的节妇贞女旌表传统是否应继承以维持社会风化的问题。在清代，为节妇贞女设立旌表，把女性守贞的行为政治化，意义非同小可，国家可以“振世而

[①] 刘钟孚：《中学生与两性问题》，《中华基督教教育季刊》1929 年第 5 卷第 3 期，第 61-62 页。
[②] 可参加梁景和对五四时期性教育思潮的研究，梁景和：《五四时期的性教育思潮》，《山西师大学报》2000 年第 3 期。
[③] 魏善海著：《性生活的控制》，于熙俭译，青年协会书局，1936，第 1 页。
[④] 桂厚伯：《基督教的性观》，聂绍经译，上海广学会，1929，第 13 页。
[⑤] 《教宗比约十一世论圣教会的教育》，中华公教教育联合会译，公教教育联合会出版，1936，第 39-40 页。

励俗”，通过“扬清”以“激浊”。[1]清代旌表所涉范围之广、影响之深，举世可见。正如俞正燮《癸己类稿》中对福建烈女的描写，诗中以悲痛的笔调道出了福建烈女的凄惨人生：“闽风生女半不举，长大期之作烈女。婿死无端女亦亡，鸠酒在樽绳在梁，女儿贪生耐迫逼！断肠幽怨填胸臆，族人欢笑女儿死，请旌藉以传姓氏。三丈华表朝树门，夜间新鬼求返魂！”基督徒以悲愤的笔调指责清朝对烈女的毒害，并指出“像这类可怜的烈女，岂只福建一隅？”我们“只须随便在我国内地旅行一次，无论是城邑也好，乡村也好，草地也好，这类经皇帝爷爷旌表过的牌楼或牌坊，实在是一种极平凡的点缀”。[2]

清代旌表制度无疑是旧社会下对妇女毒害现象的反映，构成了古代贞操制度的重要组成部分。当然，古代社会的贞操制度也是对女性戕害的产物，并且与封建礼教相伴而行。早在秦始皇时，统治者就开始重视女性的贞洁，秦始皇在会稽刻石中已有提倡女性贞洁的言语：“有子而嫁，倍死不贞。防隔内外，禁止淫佚，男女洁诚”。到汉代，礼教备受重视，贞操观念更进一层，不仅用“法律奖励贞洁”，“又以名利诱惑之”，以“尽压迫女性之能事”。从汉到唐，一批“女教圣人”都推崇贞操，西汉作“《列女传》的刘向”，东汉作《女诫》的班昭，这两部书“不知造成了多少悲惨的史料”。晋代“有裴顾作女史箴偏重贞操，张华也作一篇女史箴重柔顺”。唐代有宋若华的“女论语”，在在都帮助统治者倡导女性守贞。宋明时期，在理学的影响下，“这个时代贞操观念更加严格起来”，“男性的处女嗜好产生了”，“饿死事小，失节事大”成为戴在女性头上的紧箍咒。到了清代，“贞洁观念经过历代的提倡，竟成了宗教化，不但已婚的夫死了守节是当然的，就是未婚夫死了也得终身不嫁，或者偶然被一个男子调戏了，便得寻死以全名节。这种风俗和习惯深入人心，却把女子陷于万劫不回之域，贞洁观念在中国是经过长期的提倡和奖励而造成一种女子的恐怖”。[3]如果把古代所谓“忠臣不事二主，良民不从二君”作为为臣为民的贞操指南的话，那么，这种道德在传统社会中曾经闪烁过几许光明的谱线；但是如果仅仅针对女性而言，则是妇道走向苦难的源泉，是专制社会下对女性戕害的化身，是把女人作为货物看待的反映：

> 封建主用这种观念保持自己的制度和威权，掌握着封建政权的优越的丈夫也通过这种制度占有妇女的肉体，压迫和强奸她们的感情和意志。因此，在封建制度的势力之下，妇女一定要保持着自己肉体上的贞操，宁可摧毁自己的精

[1] 韩明夷：《前清时代节妇贞女俱有旌表民国当沿此以维持风化否试验其理》，《女铎》1913年3月第12期，第44页。
[2] 徐梗生：《清代节烈旌表的检讨》，《女青年》1933年第12卷第9期，第22页。
[3] 黄养愚：《贞操制度》，《女青年》第12卷第6期（1933年6月15日），第25-27页。

> 神和生命，决不能随着自己的感情和意志去接近一个自己所爱慕的人。因为女人是货品，货品是该以崭新的质素献卖给她的主人，一个失了贞洁的处女或再醮的妇人就是一种陈旧的货物。[①]

在这种社会制度对女性的戕害之下，女性所得到的奖励就只有一个个树立起来的贞洁牌坊，“每一个城镇里都树起一座座的牌坊，或题‘节孝’，或题‘节烈’，或题‘贞洁’，我们想得到无数的妇女为了这庄严的建筑物而挨辛受苦，甚至抱着牌位成亲，不曾和丈夫见过一面却替他坚守一世的苦节”。[②]如果说“没有文化生活的人用筷子和饭碗去评价一天的生活”，那么“封建的维权者就用肉体的保险去衡量女人的道德——在污秽的，充满了肉欲妒忌的贞节牌坊面前树立了一个公正而圣洁的绞刑机，大批对于创世纪有过功勋的女人们，把她们的智慧，她们的美和青春，她们的强的意志和富有创造性的精神都通过这个光辉的绞刑架进入到贞洁墓里去”。这种贞节牌坊的树法“不只是妇女们的悲剧，也是封建主自己的悲剧，而且也是人类社会发展史上的悲剧”。[③]

这种封建社会所特有的旧式贞操观在民国自然没有存在的必要，在民国提倡妇女解放的环境下，如果继续把女性禁锢在旧式贞操的框架之内，自然与时代宣传不合，在很大程度上成为“女权进展”的障碍。[④]况且民国社会的前进在女性方面表现出来的诸多新现象也不容旧式贞操观的存在：

> 时代毕竟是前进的。这种前进的征象，似乎在妇女方面表现更为明显。女子一切和男子平等，女子在法律上准许有财产继承了，有参政权了，结婚离婚可以自由了，甚至离婚时如其可能，女子还可以取得一笔盛大的赡养费呢！至于尽贞守节云云，恐怕在摩登小姐的字典中，再也发现不着的罢！？这的确是进步的现象，的确是妇女运动的胜利的显明的成绩，也许可以说正是无千无万的无辜的骸骨上面所开放的自由之花。[⑤]

可见，传统的贞操观不仅摧残女性的精神和肉体，也成为阻碍社会进步、女性解放的障碍，在民国提倡女性解放的时代，打倒传统强加在女性身上的成见，就成为刻不容缓的急务。从这一点上来说，教会的贞操言论和五四时期提倡男女解放者

[①] 芳君：《贞操和一杯水的恋爱》，《女声》1943年第2卷第8期，第6页。
[②] 顾新刚：《我们要建立新的贞操》，《女铎》第2卷第1期（1945年1月），第5页。
[③] 芳君：《贞操和一杯水的恋爱》，《女声》1943年第2卷第8期，第6页。
[④] 黄养愚：《贞操制度》，《女青年》第12卷第6期（1933年6月15日），第25页。
[⑤] 徐梗生：《清代节烈旌表的检讨》，《女青年》1933年第12卷第9期，第22-23页。

的贞操观基本没有区别，在促进社会思想进步的进程中也起到了推波助澜的作用。

二、“扶得东来西又倒”：对贞操底线的坚持

传统的贞操观存在着戕贼人性、近乎野蛮的特性，在民国，这种旧式的贞操观已经被否定，对女性的尊重成为时代的要求：“我们要以正确的观念和人的立场去反对那种卑鄙、自私而歪曲的贞操观念。我们不崇拜处女的童贞，不用肉欲的标记——正像不根据一个人的外貌一样——去对于一个女人作灵魂的估价。我们尊重自由意志和纯正的感情，要把男女之间的看法建筑在这个上面”。[①]但是，在当时反对旧贞操观的同时，却出现了矫枉过正的现象。正如四十年代时一位基督徒以总结性的语句指出：“到了今天，五四时代的狂飙过去了，‘扶得东来西又倒’的矫枉过正的病态也显出来了。”[②]

此种矫枉过正导致的最明显现象就是很多青年男女无视自己的贞操，走向纵欲的渊薮：“习惯的，成了型式似的贞节问题，在大众的思想和观念里，都以为是一件极重要的事；然而现代的青年男女，一听得所谓贞节的问题，似乎是可笑的事；但是看一看每日的报纸上，有哪一天，没有男女贞节关系的新闻记载着呢。同时再试问一问，近来的青年男女，有多少人，是真正的守了贞节的呢！”[③]所以，有人把以纵欲为出发点的恋爱称作“一杯水的恋爱”，意思就是说，“恋爱像饮水一样，当人们口喝的时候可以随时解决”。这“证明他们把恋爱看成一种极单纯的性关系。于是自由恋爱就成为乱交，返到原始人们的状态去”。[④]

如果说传统的贞操观因为禁锢女性而走向崩溃，那么，现代的自由恋爱则由于导致纵欲而被基督徒批判，理由就是“这种生活过于放荡而没有相当的固定性”，“也不是人类的幸福”。[⑤]其中最显著的危害就是对青年的毒害，主要体现在两方面：第一，“可怕的病症——凡是不洁，不贞的青年，每每会直接的、间接的被传染，成为各种得‘性病’者。同时，造物者，对于这种性病，亦特别的在数量种类上，加得很多。青年人，性的烦闷！性的病症！可怕的病症——梅毒，白浊……”第二，“最可怜的，还是清白无辜的妻（或丈夫），和两个人的结晶品，他们亦无形的，被染为性病的患者；他们或是眼瞎，或是疯癫，或是半身不遂，或是神经病患者……或是死亡”。自由恋爱，导致青年的身体和精神受到极大的伤害，如此情形，谁为

---

① 芳君：《贞操和一杯水的恋爱》，《女声》1943年第2卷第8期，第6页。
② 顾新刚：《我们要建立新的贞操》，《女铎》第2卷第1期（1945年1月），第5页。
③ 魏馥兰讲授，张燕华译述：《爱情、性欲、贞操、婚姻、离异和家庭的伦理》，《沪大周刊》1932年第20卷第5期，第5页。
④ 芳君：《贞操和一杯水的恋爱》，《女声》1943年第2卷第8期，第7页。
⑤ 徐梗生：《清代节烈旌表的检讨》，《女青年》1933年第12卷第9期，第30页。

厉阶？青年人一失足成千古恨，咎由自取？“青年人，这一时之乐的结果，不是罪恶么？不是痛苦么？不是死亡于灰色的人生的沉沦之中么？青年人！‘性’是如何的重要呢？性的生活，应如何的保守贞洁才对呢？”[①]

这就表明，虽然旧贞操观不合时宜，但并不等于走向另一个纵欲的极端，在新的时代同样需要贞操，首先这是对不守贞操带来诸多病症的反思，青年要有贞操是刻不容缓的急务；其次，从人本身来说，“人之所以为人，为的是他有责任心，有向上心”，如果“拿男女结合来说，为要获得美满的配偶而改善种姓，这是向上心的表现；为要负起对于配偶的团结的义务而谨慎自守，这是责任心的表现。为要获得美满的配偶，所以要恋爱自由，惟有恋爱自由才可选择到理想中的人物。为要负起团结的义务，所以要有贞操，惟有相互尊重的贞操方可使双方在圣洁的心情之下和谐到老”，因此，要获得美满的婚姻，伉俪白首，必须守贞操；另外，从社会出发，恋爱不仅仅关乎个人，而是“两个人以上，并且要牵连到第三个人和社会的事”，所以，“恋爱不是属于个人的，而是社会的”。大凡一种真正的自由“都不是属于个人的，而是社会的”，“妨害第三者和社会的自由是一种错误的自由，恋爱也是一样，恋爱的当事者在进行恋爱的时候应该顾虑到自己健全的生活与前途——因为自己也是属于社会的，自己的生活也是社会生活的一部分——顾虑到对方，更要想到由于自己恋爱的结果所影响到的第三人的事”。况且现在“生活在进步的文明世纪，我们要作社会中前进而优秀的人物。我们的生活条件不能用物质和肉体来满足，我们要追求精神的生活，要在精神生活上去寻求和创造美和更进步的文明。对于恋爱也是一样，该在生活的原则上以精神作基础，我们的恋爱行为该具备许多精神生活的条件”，如果“把恋爱当作乱交的话，即使以个人生活为标准，也不免会产生可怕的结论！”[②]追求恋爱中的精神价值，不可避免地会重视男女的贞操，要得到美满的恋爱，进而造就健硕的“下一代”，故必须坚守贞操道德的底线。

民国时期，中国社会的过渡性导致新旧观念并存，就贞操观而言，基督徒的言论无疑处在旧式贞操观与不重视贞操的恋爱之间，贞操作为一道男女关系自由发展中坚持的底线，必须要坚持，“今论贞操问题，无论男女，或已婚者，或未婚者，皆当守的”。[③]而社会上的情形则是，旧的在不断地推翻，而新的并未建设起来，这在新旧交替的时代里，自然成为悲剧的源泉，“我们是新社会的人，我们要推翻旧的，但是要建设新的。我们的一切生活都要有秩序，要严肃而认真，惟有严肃而认

[①] 魏馥兰讲授，张燕华译述：《爱情、性欲、贞操、婚姻、离异和家庭的伦理》，《沪大周刊》1932年第20卷第5期，第5页。
[②] 芳君：《贞操和一杯水的恋爱》，《女声》1943年第2卷第8期，第7页。
[③] 《贞操问题》，《圣教杂志》1929年第18卷第5期，第214页。

真才会谋得健全的生活"，"贞节的观念是卑鄙的，'滥交'的恋爱是不健全的！卑鄙的、肉的贞节观念还存留在我们现社会中，仍然蚕食着妇女们的生命和灵魂，我们该用最大的毅力去反抗和破碎它；然而我们所要用以反抗贞操观念的武器不是男女之间的情感的滥用和乱交，我们所要的是一个以精神文化作基础的健全的恋爱！"[①]所以，社会在变，自由在提倡，但是贞操不应该像决堤的狂潮无所限制。但这并不意味着基督徒要恢复旧式的贞操观，"从前的贞操是女子片面担负的，现在是男女双方担负的。从前的贞操是制度性的，是外界压迫的，现在是道德性的，是良心裁制的。必得为了贞操，两性间方有道德可言。恋爱自由是贞操的前提，不是纵欲的手段。我们要为将来的社会建立新道德，贞操就是其中的一个重要项目"。[②]

三、失了贞操的玛琍？

教会虽然强调贞操对个人和社会的重要性，尤其是在社会上道德失范的时代，更需要坚守贞操的底线，但当面对一些现实困境时，教会的贞操观也会与现实生活达成妥协。1941 年太平洋战争爆发后，12 月 25 日，日军占领香港，暴行持续了整整三天。在此过程中，从上海逃难到香港的玛琍女士于香港沦陷后第三天被日军强奸，此事在基督教女报《女铎》上引起一段时间的讨论，从发表的言论中可以管窥出教会对贞操问题的现实应对策略。

1944 年，《女铎》复刊后的第一期上，发表了玛琍女士给《女铎》编辑的信，信中诉说自己的不幸遭遇，并希望编辑们给予恰当的建议。事情的梗概其实很简单："八一三"之后，玛琍女士从上海逃难到香港在一个银行里面任会计，住在友人家里，自 12 月 8 日香港发生战事以来，日军就在香港疯狂成性，为所欲为，"许多不幸的女子都给侮辱了"，玛琍女士便是其中的一位。香港沦陷后的第三天晚上，香港全岛的电气机关都给毁坏了，因此晚上没有电灯，白昼人们都躲在垃圾堆等偏僻的地方。这天晚上因玛琍女士二十多天没有洗过澡，就偷偷地在浴室洗澡，并让一位老妈子在外把门。这时，隔壁房间里传来女士的嚎啕大哭，玛琍女士在老妈子惊慌的敲门声中打开房门，而几个鬼子随之蜂拥而入，"我如被掉进地狱，是我有生以来所未有过的惊吓与耻辱，事后我自杀过，然而累次被救，后来我便在秘密的看守与安慰中，再也无法寻死"。后玛琍来到内地，与表兄相爱，表兄多次提出结婚的请求，"每当他提起一次，我便烦恼几天，简直把我快要作弄死了，因为我自知我并不是一个纯洁的处女，纵使他现在爱我，我们结婚后必遭他的遗弃，那么怎么办呢？"从玛琍的信中，可以发现一位被迫失贞女性的担忧，不仅倍感耻辱，且害

[①] 芳君：《贞操和一杯水的恋爱》，《女声》1943 年第 2 卷第 8 期，第 7 页。
[②] 顾新刚：《我们要建立新的贞操》，《女铎》第 2 卷第 1 期（1945 年 1 月），第 7 页。

怕自己在婚姻的道路上不被对方所重视。

《女铎》编辑对玛琍的问题作了全面的回答，提出了解决的办法。首先，编辑肯定了处女贞操的重要性，但强奸失节当作别论，“处女的贞操在她本身应当视为极其神圣高贵的，在未婚前绝对不许纵情玷污的，处女的护身符便是贞操。不过在女士这种情形之下是完全例外的，被强奸和失节是两样的事，在沦陷区内多多少少的女子被侮辱，不单是女士一个，一般人对你们——这不幸者之群——都是及其同情与谅解的，因为错不在你们”。其次，恋爱的双方并不仅仅限于“处男处女的一个条件，恋爱是种人格的要求，各具有理情意三种条件，如思想、知识、性情、体格、态度、兴趣、信仰、能力、经济等等都是重要的问题”，所以，以失贞为逃避婚姻的理由难以成立。目前，女士的错误在于没有与未婚夫以开诚布公的相告，主要原因是“女士视此事为耻辱，可知女士意识中遗留着封建的遗毒，女士无自尊之心，自己不能原谅自己，何必又希望令表兄来原谅你呢？”为目前计，女士当前的“急务是要很坦白地将此事经过告诉令表兄……看他的反应如何？”“倘若他是个伟大而不自私的男性，他必同情你，了解你，他必将柔情来安慰你，并且会更加爱你，因为他尊敬你，大时代动乱所加于你的耻辱，他将分担，他将因你更努力奋起支持抗战，为国家民族复仇，为你和他雪耻”，反之，如果他对你采取怀疑或冷漠的态度，那就直接不要理睬他，一刀两断。[①]由此可见，玛琍女士的失贞现象是值得同情的，反过来说被强奸而失贞并不是失节的行为，并且可以去恋爱，因为恋爱的条件很多，并不能限于贞操一节。

与此同时，河南的一位大二女学生也在逃难时被日军强奸，一家四口，父亲和哥哥被日军杀害，现在只有她和母亲相依为命。强奸失贞，已经是极大的痛苦，但是对这位女性打击最大的，是她生理上的反常反映使她觉得自己很可能怀了孕。在这种情况下，一方面想求学，但大腹便便，学校难以接受；想生下孩子，但又要荒废学业，在此情况下，她“思前想后，觉得一切都完了，最后只好一死了之吧！”面对该女学生的诉说，编辑也提出了具体的解决方案，首先，自杀并不能解决问题，应该化悲痛为力量，奋勇之前，“女士身受其苦，父殁兄亡，怨愤之情……当能百倍奋勇，磨刀霍霍，更何暇于作此消沉之嗟叹？被敌人强奸，就算是被疯狗咬了，被疯狗咬了去自杀，岂不笑话！”“从国家方面着想，抗战七年，人口损失，难计其数，女士在万幸之中，能从虎口逃生，大难不死，须贡献大力。且女士已受至大学教育。在目前中国一万人之中，尚找不出一个大学生，试估量己身责任之重大！”此外，对于怀孕的事情，应该先查清楚，如果已成事实，当把孩子生下来再去求学，

① 《失了贞操的玛琍》，《女铎》复刊后第1卷第1期（1944年7月），第39-40页。

反正只需一年时间而已；生育后如果无力抚养孩子，应该送到保育院去。[①]

由以上两个事例可以看出，强奸失贞并不是可耻的事情，甚至可以说不能算作失去贞节，对于青年女性而言，若沉溺于悲痛之中难以自拔，只能使自身幻灭，所以应该化悲痛为力量，为国家抗日贡献大力。但就事情的本质而言，两位女士之所以难以解开被强奸失贞的思想死结，最主要的还是传统道德影响根深蒂固的存在于她们的脑际，正如张仕章撰文指出，“读了女铎复刊后第一卷第一期中《失了贞操的玛琍》以后，我觉得现代中国的新女性对于贞操观念还是认不清楚，辨不明白，讲不透彻哩！这也许是因为……她们的潜意识中遗留下封建的余氛的缘故。但中国过去‘封建的’贞操已经害死了无数清白的女儿身；所以我们不该再让它的‘余氛’留下来毒害现代的女同胞了！”[②]就“失了贞操的玛琍”这一事件来说，其中就体现出过去错误贞操观的影子，主要包括两方面的错误：其一，道德观念上的错误，玛琍女士之所以担心嫁后被冷落，主要是旧社会把贞操的要求强加给女性的缘故，这是从“男女不平等的社会里产生出来的一种不平等的道德标准”；其二时生理观念上的错误，一般缺乏生理常识的人认为女性失贞的标准“只要看她的处女膜有没有存在就对了”，其实“照生理上讲，性交并非是处女膜破裂的唯一原因。有时月经的洪流可以冲破处女膜的，有时剧烈的运动也可断破处女膜的，有时大胆的手淫更可弄破处女膜的，有时疾病的治疗又可剪破处女膜的”。所以，在新婚之夜“怎么看了新娘的流血不流血，就可判断她的处女不处女，或证实她的贞洁不贞洁呢？”所以“从生理上来看，男子单凭处女膜判断女子贞操的观念也是一种极大的错误”。[③]

既然旧道德之下贞操观的余氛是错误的，从生理上判断女性是否失贞也不完全正确，那么，现代社会的贞操观当以何为标准呢？张仕章概括出三点较为全面的观点：第一，新贞操观应当以“性爱自由”为前提。“男女双方若没有发生过性爱关系，那就谈不到贞操问题。但两造一经发生性爱关系，那便要涉及贞操问题了。但无论哪一种性爱的关系或行动，若不出于双方自由的意志而完全由第三者的强迫威力或其他手段所造成的，也还是与贞操问题无关系的”，“倘使只有一方用了强迫威力或别种手段而造成的性行为，那么他或她不是失了贞操，便是丧了人格与犯了刑法了。至于那被压迫而失却自由的对方绝对不能负性道德上的责任，也就完全与贞操问题无关了”。因此，玛琍女士“就无所谓贞操的得失了”。第二，性贞操观应当以“男女平等”为原则，“贞操”既然是“两性道德的标准，那么它对于男女双方应当是一律适用，平等待遇的。若说女子在第一次性交后就发生了贞操问题，那么

[①] 《女铎信箱》，《女铎》复刊后第1卷第2期（1944年9月），第39-40页。
[②] 张仕章：《现代女子应有的贞操观》，《女铎》复刊后第1卷第3期（1944年11月），第13页。
[③] 张仕章：《现代女子应有的贞操观》，《女铎》复刊后第1卷第3期（1944年11月），第13-14页。

男人在第一次性交后也脱不了贞操关系了"，旧社会贞操的价值是女贵男贱的，之所以会有这种看法，"这无非是因为他们看'贞操'不过是两性生殖器方面的关系"。其实"男女的生殖器是有同等价值的，就是女性的生殖器也和她的呼吸器，消化器，排泄器等等没有什么贵贱之差的"。这样说来，玛琍女士的生殖器受了日军的侮辱，"对于她的贞操是毫无损害的"。第三，新贞操观应当以"灵肉一致"为标准，"男女性爱的关系是属于心灵与肉体两方面的"，即"男女的爱情在心灵上达到了某种的情境自然会在肉体上表示某种的行动"。所以，朋友之间的握手，情人或未婚妻之间的亲吻和拥抱，夫妻之间的性交行动，都是灵肉一致的具体体现。如果"我们承认'贞操'是性爱道德上的一种品德，那么也应该拿'灵肉一致'来作为'贞操'的唯一标准了"。据此判定，如果素不相识的人发生了暧昧的关系，"都算是有失贞操的行为"。男女在夫妻关系之内任何一方发生与他人同居，就是"失贞操"或"犯奸淫"。耶稣也说："凡休妻另娶的就是犯奸淫，辜负他的妻子；妻子若离弃丈夫另嫁，也是犯奸淫了。"（《马可福音》10:11-12）同时，"凡看见妇女就动淫念的这人心里已经与他犯奸淫了。"（《马太福音》5:28）由此可知，教会对贞操的看法也就是以"灵肉一致"为标准的。那么，日本士兵与玛琍素不相识，毫无关系，却要强迫她性交，这便是"肉"多于"灵"，他就犯了奸淫的大罪；玛琍女士方面，她对日本"疯狗"只有"恨"，没有"爱"，根本谈不到"灵肉一致"的性爱关系，"她怎么还该担负'失了贞操'的罪名呢？"[①]可见通过对现代贞操观念的梳理，同样也得不出玛琍女士失了贞操，而作为强迫者的日军，却在道义上犯了极大的错误，不仅失了贞操，且犯了奸淫的大罪。

教会通过对玛琍女士"失贞"事件的研究，不仅进一步批判了传统旧道德对女性的毒害，这种道德如果今天继续在女性脑海中挥之不去，后果将难以估量。就玛琍女士和河南那位大二学生来说，都想以自杀来解决问题，考虑到日军的毒害面之大，扫除封建余氛就显得更加刻不容缓，这也是教会的一大贡献。同时，通过批判旧贞操观，也树立起了现代的贞操观念，而新的贞操观念一方面是对社会现实中鲜活"失贞"现象的诠释，另一方面也是对社会上树立起了一个评判贞操问题的标准。

[①] 张仕章：《现代女子应有的贞操观》，《女铎》复刊后第1卷第3期（1944年11月），第14-16页。

第三节　男女社交公开的有限倡导

一、走向两极：新旧时代中的社交问题

中国传统社会中，男女之间几无社交机会，所谓“男女七岁不同席”，“外言不入于内阃”，“内言不出于阃”，“叔嫂不通问”，“男女授受不亲”等教训，都是加在男女社交上的限制。因此，近代传教士来华，大都以批判的态度审视中国的“男女分隔”状态。这种状态不仅表现在家庭以外，也表现在家庭内部。在家庭外，“作为一个中国女性，在她自己家务的圈子之内，恪尽女儿、妻子或母亲的本分和责任，有那么多事可做，也许还有那么多乐趣，正好和她所受训练的本质相符。她在社会上没有适当的地位，只不过因为她从来没有受到有关义务和权利的教育”。在家庭内部，“通常情况下，一个家庭的男女双方严格分开；不仅仆役，即使兄弟姐妹之间，当男孩一开始读书，就不能和女孩自由来往。”所以，传教士以肯定的语气表达了对男女分隔的否定：“两性分隔有许多恶果，唯有从某些保守的观点来看有部分好处”。[①]二十世纪初，在奉天工作三十年之久的医学传教士杜格尔德·克里斯蒂（Dugald Christie）以西方人的眼光指出满洲女性隔离的不切实际：“与中国其他地区相比，满洲妇女所受到的限制要少得多，但尽管如此，社会生活中仍然有一道看不见的坚固篱笆隔绝在两性之间。对一个外国人来说，留心什么应该做，什么不应该做，完全是不切实际的。”[②]辛亥革命时期，美国北长老会秘书阿瑟·贾德森·布朗博士不仅亲览了中国的一些离奇事情，也把中国人对西方男女社交生活的“奇怪”态度娓娓道出：“在中国人的印象里，我们的古怪毫不逊色”，如“他们不知羞耻，男人经常和女人并肩散步”，“他们甚至与女人同桌吃饭，而且女士优先，这真是颠倒乾坤”。[③]由以上中西方的观念对比中，折射出两种不同的社交态度，以传教士为代表的西方人认为中国的男女隔离并不是理想的男女生活状态，而中国人则把西方的男女社交生活视为颠倒阴阳，有伤教化。

五四运动以后，教会对中国传统社交的批评变得更加激烈，指责中国礼法“都是用于隔开两性接近的机会的”，对两性的束缚在历史上无出其右，“历来的女子深居简出，不见天日，就是兄弟姊妹之亲，亦不当相见，防范之严，达于极端！”[④]这一现象毒害最深的就是青年男女，男女结合，未曾谋面，殊为不幸，“青年子女不

---

① （美）卫三畏：《中国总论》（上册），陈俱译，上海古籍出版社，2005，第546-547页。
② 杜格尔德·克里斯蒂：《奉天三十年（1883-1913）》，张士尊译，湖北人民出版社，2007，第22页。
③ （美）阿瑟·贾德森·布朗：《辛亥革命》，季我努译，解放军出版社，2011，第41-42页。
④ 中华基督教女青年会全国协会编辑部编《家庭问题讨论集》，协和书局，1927，第158页。

胜其束缚之苦”。[①]同时，教会把女性无社交的现状和妇女解放联系起来，强调中国人之所以对男女交际采取严防的态度，首先就是因为“轻视妇女的人格”，“以为妇女的任务，但在为贤妻良母，所以男女间如发生友谊，难免不涉及暧昧，因此防之唯恐不周”。[②]所以，“旧社会把自由和健康的交际隔断，使人不得不另寻他路”，导致社会病层出不穷。但是“总不能把两性完全分开”，尤其在今日的社会里，“只就男女友谊的交互关系上说，已足使人兴致勃勃”。[③]不过，就是今天也有部分守着旧礼教的道学家，对男女社交提出无理的否定，这是时代倒退的推动者：

> 可是一般深染重男轻女恶根性的人们，尤其是居在内地顽固者，他们向着这个公理，直到今日犹开倒车，他们是以礼教夫子自居，说“圣人遗训有‘男女授受不亲’的话；‘男子主外，女子主内，闺女不出于阃……’也是金科玉律的格言；男女正式做朋友，那是反了常，青年的异性交游，更是洪水猛兽。女子参政，益发是妖孽降临，大有不祥……”于是坐在斗室里头，向壁冥构，甚至拿些淫秽小说，无稽稗史……做个推理监本，臆造若干鬼祟废话来武断，或且寻觅蛛丝马迹，蒐罗一二野谈，拉枝扯叶，以谤社交公开和女子参政，为不正当之凭证，这或是他们当作风流才子，及人格卑污的认识，殊可深叹！[④]

所以，不论是传统旧礼教之下的社交，还是当时社会上守旧者的反对言论，教会人士对此都持批判的态度，旧式的男女隔离无疑导致两性生活走向了封闭的极端，在高唱妇女解放的民国社会自然难以立足。

与旧礼教下男女无社交相比，新思潮之下的男女社交公开在基督徒看来也并非没有缺陷，且出现矫枉过正的现象。因从前社会上无社交的缘故，今日风气一开，青年男女，如“出笼之鸟”，失去约束，“他们眼中，不但旧礼教是废物，就是稍稍稳健的人，也不免被斥为时代的落伍者”，公开社交，“于是前此所谓不相知名的男女，现在可以并肩携手，出入相共；戏院酒店，无处不有翩翩只影，杂坐嬉笑，从前所有的教训，真是等于废话。在旬日之间，竟可以由相识而订交，而结成良缘。到了日久之后，相知既深，彼此瑕疵尽见，于是有不满意而龃龉，由龃龉而解约”，如果已结为夫妻，就会演出离婚的悲剧，“成为终身的憾事！”[⑤]在此过程中受伤害最大者是女性，首先就是因为女性没有职业的缘故，难以谋生，一旦离婚，难以自

① 徐宗泽：《妇女问题》，徐汇圣教杂志社，1926，第46页。
② 泽：《男女社交》，《圣教杂志》1928年第17卷第10期，第460页。
③ 桂厚伯：《基督教的性观》，聂绍经译，上海广学会，1929，第16页。
④ 唐绍勋：《论社交公开和女子参政》，《女铎》第2期（1927年5月），第13-14页。
⑤ 中华基督教女青年会全国协会编辑部编《家庭问题讨论集》，协和书局，1927，第159页。

立。同时，社会上提倡男女社交为了提高女性的地位，但是结果也恰恰走向反面，“现在‘社交公开’下的妇女，流弊滋生。妇女解放，本当提高妇女的人格，殊不知为青年女士，多开一堕落人格的门径！因为现在的男女社交，未免不过以‘择偶’为目的，青年志气未定，社会上又多不良的分子，于是种种不道德的行为，失恋、自杀的恶剧，层见叠出了！”[①]更有“不少人格无造诣的人们，倚着这‘社交公开’的门堂，便施行他们兽性的方略，也是不可讳言而堪悲的！”[②]这种现象在当时具有很大的普遍性，“在现况中，两性关系的不自然与不安宁，已是不可讳言的事实，长叹‘自由自由，天下罪恶，假汝之名以行！’的伤心人也非少数”。[③]

矫枉何以会过正？主要可归因于国人对西方的一味模仿，“我国的青年男女，多半是醉心于欧美的文明，以模仿西人为能事，其结果遂至于青出于蓝而胜于蓝，所以一切行动，有过于西人而无不及者”。[④]因为中国人到过西方国家的很少，导致“西方男女交际的自由，每被东方人误解了，他们想，西方人的自由是无拘束的”，其实不然，“在美国，社会给男女接触的机会越多，而于教育和品行的建设也愈注意，为使内心道德的约束愈巩固，各个人都以贞洁、忠诚、壮勇为立德的基础，这些约束也就是运用自由的定律”。[⑤]可见，国人对西方自由社交的误解被在西方生活过的人一针见血的指出来，并成为中国自由社交发生悲剧的主要原因。同时，对于在西方已经实行过百年之久的社交活动，中国在朝夕之间也难以臻于想象中的完美程度，且引用西方的习惯到中国，因环境差异，容易导致“橘生淮南”的命运，“欧美有欧美之风俗，行之于欧美以累世之习尚，不以为怪；若行之中国，以环境不同，强而效之适足产生诧异，而害及德性”。[⑥]正是以上原因，使得国人在社交问题上悲剧频发，成为很多人眼里的时代病。

如果传统社会因为无社交而走向了封闭的一级，现在社会无疑因为没有限制的社交走向开放的一极，两种趋于极端的社交方式都导致社会问题层出不穷。恰如一个天平，必须有一个可以衡量的标准，才能维持平衡，对社交来说，无标准，则无正当的社交发生。正如时人指出：“两性正当的友谊当在冷若冰霜的友谊和亲狎无忌的友谊之间，因为严冷则无友情，过狎则有伤自尊。”[⑦]

[①] 泽：《男女社交》，《圣教杂志》1928年第17卷第10期，第461页。
[②] 唐绍勋：《论社交公开和女子参政》，《女铎》1927年5月第2期，第14页。
[③] 《关于社交机会》，《女青年》第8卷第4期（1929年4月15日），第4页。
[④] 中华基督教女青年会全国协会编辑部编《家庭问题讨论集》，协和书局，1927，第160页。
[⑤] 费瑞思：《社交的演进》，《女青年》第7卷第2期（1928年3月15日），第6-7页。
[⑥] 徐宗泽：《妇女问题》，徐汇圣教杂志社，1926，第47页。
[⑦] 桂厚伯：《基督教的性观》，聂绍经译，上海广学会，1929，第20页。

二、基督教话语下的社交之路

民国时期，教会对“走向两极”的社交进行批判的同时，也在建构自己视阈下的社交之路。教会的努力主要出于两方面的考虑，首先是回应时代，其次是引领时代。所谓回应时代，主要表现在：一方面教会顺应时代的要求，对传统的社交问题加以批判，与时代同行，为建构合理的社交而努力；另一方面教会对社会上公开社交引发的弊端进行批判，通过批判来纠正错误的社交，并进而引领青年走上正轨，“中国凡是以改良社会为己任的人，应当以诚恳的态度，为青年尽一番忠告，不然到了既经失足，不可拯拔的时候，社会诟病，亲友不齿，岂不是陷害我们可怜的青年于无可告语的地步吗？”[①]所以，基督徒的努力，就是“将东方、西方历代来的有可取的经验，继续贡献给现在青年们的社会”。[②]由此可见，回应时代、指导青年的意味十足地表现了出来，并成为基督教会探索正当社交之路的出发点。

更为重要的是，教会关注社交还包含着引领时代的意味。既然传统社会的封闭之门已经关闭，现代社会的公开社交又被时人诟病，作为引领时代前进的基督教会，自然难以置身事外。教会之所以把自己树立为时代的导航者，也与教会本身的历史有关。在新文化运动以后，教会面对社会上宣传的“男女社交公开”思潮，也反省自身的历史贡献。教会肯定了自己在男女社交上的成绩，指出教会的努力在“表面上虽成绩不大，但七日一礼拜，合男女老幼于一堂，实开男女社交之先例，教会种种会议，也予男女会面讨论会务的机会”。虽然教会学校中对男女交往的自由有所限制并假人口实，但“这些种种的规定与限制，并不是剥夺男女往来交际的自由，却是保障男女关系的自由的”。不过教会目前也在某些方面作的不尽如人意，尤其是在全国最开通的通商口岸上海，“提倡女子教育资格最老的教会”慕尔堂中，发生“成婚多年的夫妇，不能同时赴讲台前一同跪下领圣餐”，很容易导致提倡女性解放的教会“失掉引导社会男女入自由解放的领袖资格”。[③]所以，改善自身不良的社交生活，继续在已有的成绩上“百尺竿头，更进一步”，引导时代前行，成为教会努力的主要方向。同时，教会把耶稣塑造为提倡社交的革命者形象，也为他们的言论开辟道路，“正当基督时的社会，是重男轻女最严酷的时期，那还有谈社交公开和女子参政的问题呢？基督本着他的真理，实行空前革命工作，使女界一跃而完全平等（于）男子”，而“我们作基督信徒，谁又敢违反基督的真理？”[④]就基督教的情形而言，信教者的社交也是高出教外一筹，“吾中国天主教男女间的关系，亦

[①] 中华基督教女青年会全国协会编辑部编《家庭问题讨论集》，协和书局，1927，第 162 页。
[②] 费瑞思：《社交的演进》，《女青年》第 7 卷第 2 期（1928 年 3 月 15 日），第 8 页。
[③] 刘廷芳：《基督教在中国与“男女关系”的问题》，《真理与生命》第 1 卷第 6 期（1926 年 10 月），第 168 页。
[④] 唐绍勋：《论社交公开和女子参政》，《女铎》1927 年 5 月第 2 期，第 13 页。

较外教人高一等，这是天主教的道德化”。[①]因此，不论从传统来说，还是就现实而言，教会都是提倡社交的最佳选择，自然应该成为时代的引领者。

正是出于以上两方面的考虑，教会不断探索正当的社交方法。针对社会上一提起社交就想到恋爱、结婚，教会明确提出，社交的意义更多在于它的社会性，即“要社会中的各个人民，与其他大众作广泛而合理的交际”，所以，社交的目的就是“顺乎人类的本性，而藉此得到和衷互助争存共济的效果”。[②]但这并不意味着社交与恋爱没有任何关系，“男女两性，由交际而进于友谊，由友谊而进于恋爱，是很自然的一种历程。”不过“社交、友谊和恋爱不是一件事是三件事，有社交的机会，而不发生友谊，是可能的；有友谊，而不发生恋爱，也是可能的”。[③]所以，国人一提起社交就想到恋爱，想到结婚，是错误的社交思想，也是社交引发诸多社会悲剧的原因所在。

同时，男女社交公开也应当加以限制，因为自由并非无限制，而建立在一定基础上的自由才是真正的自由。就拿社交来说，“能得真正的自由的人，就是有真正道德学识，明白社交仪式的定律和造成这仪式定律的原因的人”。[④]所谓“无规矩不成方圆”，社交的自由也是建立在规矩的前提之上，教会的规矩不仅有对男女双方提出的，也有仅仅针对男女单方面而言的。以男女双方而论，主要包括：第一，互相尊重人格，“谈社交者，皆当开诚布公，必彼此敬重，绝不稍存猜忌方是”。[⑤]此所要求的“是一切男女不再彼此隐藏相互的兴趣”，一切由衷而发[⑥]；第二，慎重择交，“异性社交中多不良分子，鬼祟百出，万一忽略不加观察，则求荣反辱，为好成歹，转不如社交不公开的好了”；[⑦]第三，大方，“女子在社交场中若能以大方的友情与男子相交接，不但与男子无害，而且有益”，男子也“当担负女子的一部分”责任；[⑧]第四，自重，并保守贞洁和道德律，“贞洁和别种道德律都无形中在自由上加了一曾范围，特别是在男女交际上”。[⑨]

另外，也有对男女单方面的规范。在男性方面的规范较少，主要是要求男子了解并树立“新的性道德”，新的性道德就是“唯一的道德标准，不有两个道德的标准”。如果“道德有两个标准”，则女子若发生失节行为，在社会上就会受到非议，

---

① 泽：《男女社交》，《圣教杂志》1928年第17卷第10期，第462页。
② 沈鸿：《妇女解放下的男女社交问题》，《沪大周刊》，1931年第6卷第2期，第6-7页。
③ 中华基督教女青年会全国协会编辑部编《家庭问题讨论集》，协和书局，1927，第163-164页。
④ 费瑞思：《社交的演进》，《女青年》第7卷第2期（1928年3月15日），第8页。
⑤ 唐绍勋：《论社交公开和女子参政》，《女铎》1927年5月第2期，第16页。
⑥ 桂厚伯：《基督教的性观》，聂绍经译，上海广学会，1929，第23-24页。
⑦ 唐绍勋：《论社交公开和女子参政》，《女铎》1927年5月第2期，第17页。
⑧ 桂厚伯：《基督教的性观》，聂绍经译，上海广学会，1929，第25页。
⑨ 费瑞思：《社交的演进》，《女青年》第7卷第2期（1928年3月15日），第6页。

而男子方面“尽可放纵，以狂放不羁为男子的风流逸事，常作小节不拘的观念”，所以“男子当以新的性道德自勉：一方面爱惜自己的人格，他方面尊重他人的人格，要晓得在一个道德标准之下，凡是在女子方面不道德的行为，男子方面也是不道德的”。[①]对于女子的规范则较多，究其缘由，在妇女解放的潮流下，“男女社交，是妇女解放的副产物”，关注社交一定程度上可以视为关注女性；再者，妇女的社交习惯只是初现萌芽，不像男性那样有几千年的历史，对女性加以指导就备受关注。在当时，以培养女性的社交习惯为出发点，对女性的要求可谓完全齐备，认为一个女子交际的优劣，首先“看女子的态度如何，质地忠厚的，态度要文雅；做事公正的，态度却要和平；以礼貌待人要与胸中之诚恳并行，庶不至浮浮泛泛，养成虚假的态度”，[②]所谓建立正当的社交，态度最为重要，就是指此。具体言之，女子方面应有“和蔼可亲的样式，同时又要维持一种女性的庄严”，但和蔼可亲并不是“嬉笑无度，出言不检，如此就要流于轻佻”，庄严也不是“孤高自傲，作尽蹇态”。[③]因此，随和而又不失尊严，成为女性首先具备的社交态度。

在具体的行为过程中，很多规矩也是应当遵守的，如对于“人之手”，待人接客，不能“玩弄自己的手指”，“不以手揩面，不以手抓耳，不以手摸挲衣裳，不以手玩弄衣扣”，与人握手时，“遇高贵之人，必须等他先伸手，然后自己伸手以答礼”，同时“目宜示亲切，面宜带笑容，握手的松紧，务宜适其中”；[④]其次，对于“人之舌”，“声音不可太高大，不可太微细，更不可含糊不清”，[⑤]如果“言语粗鲁”，只能使人“避之不遑，那肯与之为友？”[⑥]第三，“人之身”，大致是“立时要立直，坐时要坐正，不可动摇所坐之椅榻。坐时两足宜落地，无论立与坐，不可任意转动其两足。衣袋中不可一时无手帕，在他人面前不可有唾吐咳嗽等等不雅的行为”。[⑦]身上的穿着，也应该朴素得当，不幸的是“近日妇女仿西人露背露腿，着高跟鞋，长丝袜，殊属无谓”，[⑧]这些徘徊于社交场合的时髦女郎，既不自重，别人何能尊重于她？最后，“人之面”，“吾女子之面，虽云亦有笑容，态度却要庄重，庶与轻佻者不同。目前人之身份，如果立于家主的地位，纵有要事难决，或者身负重债，仍当处之泰然。愁容勿现于面。与人酬酢往来，面色尤贵和平。与人同坐会餐，面貌

[①] 中华基督教女青年会全国协会编辑部编《家庭问题讨论集》，协和书局，1927，第162-163页。
[②] 李贤贞译：《女子交际的态度》，《女铎》1920年7月第4期，第11页。
[③] 中华基督教女青年会全国协会编辑部编《家庭问题讨论集》，协和书局，1927，第162页。
[④] 李贤贞译：《女子交际的态度》，《女铎》1920年7月第4期，第11-12页。
[⑤] 李贤贞译：《女子交际的态度》，《女铎》1920年7月第4期，第12页。
[⑥] 唐绍勋：《论社交公开和女子参政》，《女铎》1927年5月第2期，第17页。
[⑦] 李贤贞译：《女子交际的态度》，《女铎》1920年7月第4期，第13页。
[⑧] 聂曾纪芬述意，男其杰笔受：《对于妇女国货年之意见》，《公教妇女》1934年第1卷第1期，第44页。

更要文雅。即或一人独食，亦须有饮食的态度”。[①]

以上四个方面，从手、舌、身到面，事无巨细，面面俱到，对妇女以极大的规范。当然，不论男女，在社交上都应受到规范，方合基督徒的本意。否则，就会因社交带来意想不到的不良结果。教会人士相信，只要有良好的社交生活，妇女才能走向解放，在婚姻问题上才能有圆满的结局，正如一些基督徒所言：“婚姻当绝对自由，亦为今世天经地义，颠扑不破者也。然为女子者，设日不出闺门一步，即出闺门也，而男女间绝未有社交之举动，试问婚姻自由之制度，能不为环境所限，而变不自由乎？”[②]如果“青年男女……有充分的社交机会，则择友问题，择偶问题，不难有正当的解决”。[③]就此而论，基督教会在回应时代和引领时代的大前提下，通过规范青年男女的社交，来减少社会上社交公开引发的罪恶，进而使妇女走上解放的大道，并走向求得佳偶的正轨，是教会提倡和规范社交的主要目的。

三、男女同校与社交规范

基督教会的男女社交理论，在很大程度上反映在男女同校问题之上。青年男女，入学受业，再平常不过，若此，则男女同学之间的社交必不可免。究竟如何看待男女同学之间的社交，就要从男女同校问题上切入。男女同校，实施过程中“有广有隘”，“或则男女相聚，不特上课，且事社交，是为完全的同校；或则只为上课，是为混合学校；或则上课与交际，虽均公开，但有种种限制，是为限制的同校”。[④]在中国，男女同校问题在“五四以前，是一个剧烈的讨论问题，五四以后，男女同校已在大学中实行了”。[⑤]教会讨论男女同校问题基本滞后于时代，多发生在二十世纪二十年代以后。究竟男女应不应该同校，或者是完全同校还是有限制的同校，在教会内产生了一定的共识。

按照教会的意见，“幼稚时代之男女同校”，即“国民小学男女学生同校”，可以提倡，原因为“幼稚学生，智识未开，能保其固有之天真，对于不规则之举动，茫然无知，故幼稚男女同校，神形并无危险，且可以节省经费，简直可谓有利无弊者矣！”[⑥]与此相对，“大学院中，女子亦可入求学，然为严格限制的同校，但在上课，而不事社交”；[⑦]但中学绝不允许男女同校，因此时之青年男女，“血气未定，智识未充”，“男女麕聚，晨曦过从，此种厝火积薪之举，不论任何办法，绝对认为

[①] 李贤贞译：《女子交际的态度》，《女铎》1920年7月第4期，第14页。
[②] 太空：《女子社交解放之商榷》，《青年进步》1920年第38册，第79页。
[③] 中华基督教女青年会全国协会编辑部编《家庭问题讨论集》，协和书局，1927，第165页。
[④] 思诚：《心理教育上之男女同校》，《圣教杂志》1924年第1期，第23页。
[⑤] 《男女同校》，《圣教杂志》1928年第7期，第317页。
[⑥] 师鸿：《男女同校论》，《圣教杂志》1922年第1期，第9页。
[⑦] 徐宗泽：《妇女问题》，徐汇圣教杂志社，1926，第58页。

不可”。[①]但也有人认为中学时期男女同校不是不可，只要控制得当，也会收到很好的效果，如有一中学“系某教会创办，开自民国二年秋，至今计有八学年矣，取半日学校制度，男女年龄，约合中学时代，每日各按学度，在一教室授同一之课程，膳宿处距离颇远，成绩灿然。”该学校有此成绩，主要有三大要素：（一）有宗教之防闲；（二）男女生仅授课时同在教室；（三）男女生膳宿处距离。所以，“男女同学，办理得宜，既属无碍”。[②]

由此可见，虽然小学、中学、大学的同校问题有所差别，不过从本质上讲，限制与不限制的最终目的都为了使学生专心学业，而不是因社交问题荒废前途。当时已经实行男女同校的学校中，不论中学还是大学，都出现不良的校风，很多学校“试办至今日，已有十多年，男女同学在学问上的实效，不大可见，而青年的道德，社会的风化，已受了许多的害处”。[③]尤其是一些出入于校门的女生，“专治装饰，美其容，妖其服，与青年男子，日事酬酢，语多亵狎，行出轨物，游戏场，电影院，公共花园，为其娱乐之地。呜呼，是可忍，孰不可忍！”[④]因此，当 1934 年北平市政府出于推行新生活运动的需要，开始取缔中学男女同校，规定“惟查本市内男女学生在校之风化”，“据自二十四年底起，将本市私立中等学校，男女学生，一律分散教育”，[⑤]一些教会人士抱以积极支持的态度：“平政府取缔中等男女同校，此项施政，很合公教教育之原则，但愿他能够‘令出必行’，使男女青年学生得各自安心向学，实为今日整顿风化，改良教育之上策。”[⑥]虽然此令在实行过程中不了了之，但是从中可以窥见教会维持风化的良苦用心。

同时，教会创办的学校内，在社交上发生的一些奇特现象也应该杜绝。以燕京大学为例，该大学在男女同校的潮流之下，也走向男女同校的过程。具体过程可分为三大阶段：（一）1927 年以前，男女分校，“女生到男校上课，同学间绝不敢公开谈爱，男女也不共同演戏”，但可以私自互通情书；（二）1927 至 1936 年的“社交是活跃而正常”，男女学校合并，男女被一视同仁，此“为燕大社交极盛时期”；（三）1937 年事变后，社交活动因为政治原因而趋于沉寂。[⑦]作为一个大学，在学习之余有正常社交是应该提倡的事情，虽然燕京的社交在二十年代已经打破了传统的社交习惯，但还是很难建立自然的社交，这与社会上的习惯有很大的相似性。燕京社交

---

① 思诚：《心理教育上之男女同校》，《圣教杂志》1924 年第 1 期，第 29 页。
② 太空：《女子社交解放之商榷》，《青年进步》1920 年第 38 册，第 81 页。
③ 泽：《男女同校》，《圣教杂志》1928 年第 7 期，第 317 页。
④ 徐宗泽：《妇女问题》，徐汇圣教杂志社，1926，第 47 页。
⑤ 《平市取缔中学男女同校》，《公教学校》，1935 年第 1 卷第 10 期，第 11 页。
⑥ 编者：《谈谈男女同校》，《公教学校》1935 年第 1 卷第 10 期，第 5 页。
⑦ 关瑞梧女士讲：《社交问题在燕京》，《燕京新闻》（第 3 版）1940 年 4 月 27 日。

不自然的例子很多，如“十几个人一班，有时上了一年多的课，彼此间尚且连一句话都没有交谈过，甚至有的还不知道其余的人的姓名”，上课前“在教员没有到教室以前，男同学在一起谈笑，女同学是很少参加的”，“同班的男女同学，即使是彼此相识的，若在校园内碰见的时候，彼此点头的事也是不常有的”，“一个男同学和一个女同学在校园内一起散步，或者出现在公共的场所”，有人也要“藉这事向他们取笑”。[①]这种不自然的社交也出现在课堂男女的分隔上：“就说课室里吧，我们随时可以见到男女双方的阵营森严的有点令人气闷，‘女前男后’的课室座位法似乎成为不可破灭的铁律”。从燕大的不自然社交中可以发现，男女社交的不自然是很普遍的现象，此种缘故，多为传统因素所致，“这种陋习，如果不是基于中国旧礼教男女授受不亲的思想，就是从前守旧的教授们编定座位留下来的余毒，后来就是教授没有编座位，同学们也依旧习惯男女分开了”。[②]

此外，燕大也存在着过于开放的倾向，有“太洋化”的现象，有“误解社交，认为交朋友即必须步入恋爱”，[③]对于太洋化的习惯，也应该加以矫正，青年男女，首先“要自尊，不要打扮得花枝招展，而自矜高贵。穿上三层半的高跟鞋，像交际花一样，令人见而生畏。如此只好与一般不忠实的油头粉面的纨绔公子结交而已”；[④]而误解社交必须步入恋爱，也是不妥的，“交际是交际，因彼此有交换智识地方，来交际，思想是纯洁的。恋爱是恋爱，是神圣的。至于结婚，是双方满意，经法律手续，走上正道上去！”所以，“交际、恋爱、婚姻是三件事，性质不同”。[⑤]

燕京大学社交的例子也是社会上社交的反映，传统社交的遗毒仍然存在于大众的脑海中，甚至存在于开放的大学生之中，而现代自由的余氛也不时地在学生中间表现出来，此种不规范的社交生活，自然应归入涤荡之列。在教会看来，男女同校并不是不可能的事情，但是要控制得当，需要学校的领导、老师，“时时给与相当的指导，以造成良好的校风，高尚优美的生活”，[⑥]如此，男女同校的益处就会时时体现。所以，教会对男女同校的提倡与限制，其出发点都是为建立正当的社交生活，进而树立良好的校风而努力，这是教会的社交思想在男女同校问题上的直接反映。

小 结

五四之后，面对性伦文化的变化，教会对性、贞操和男女社交公开问题加以关

① 瑜：《談談燕京的男女社交》，《燕大旬刊》1934 年第 2 期，第 23-24 页。
② 后备兵：《男女社交第一步：破除课室里的界限后备兵》，《燕大旬刊》1934 年第 3 期，第 36-37 页。
③ 关瑞梧女士讲：《社交问题在燕京》，《燕京新闻》（第 3 版）1940 年 4 月 27 日。
④ 关瑞梧女士讲：《社交问题在燕京》，《燕京新闻》（第 3 版）1940 年 4 月 27 日。
⑤ 沉音：《改良阶级式的社交！》，《燕大周刊》1930 年第 13 期，第 9 页。
⑥ 中华基督教女青年会全国协会编辑部编《家庭问题讨论集》，协和书局，1927，第 166 页。

注。首先，在性道德上，教会通过为性“正名”，打破传统的禁欲主义，还原本“性”，并通过谈论性来把性控制在合理的范围之内，以及实施性教育，来指导人群，都是教会构建合理性道德的体现。另外，教会也顺应时代，对传统贞操观加以批判，但同时也反对社会上无视贞操、纵欲享乐的现象，极力主张坚持贞操的底线。二十世纪四十年代，面对日军暴行使诸多中国女性丧失“贞操”的现象，基督徒重新诠释新时代的贞操观，他们否定传统的因素，主张树立符合现实需求的贞操观。与贞操问题一样，教会不仅反对传统社会“男女隔离”、不事社交对女性解放的阻碍，也批判新思潮下社交公开在男女关系上带来的悲剧，并努力建构符合教会标准的社交之路，来规范社交，指导人群。尤其在作为社交公开重要一环的男女同校问题上，教会既反对传统的忸怩状态，也不主张现在的开放无羁。可见，教会的社交观念更多是期望在传统与现代之间探索出一条稳定的社交之路。所以，教会对性、贞操和社交公开的回应，是两性社会生活变化在思想文化层面的折射。但不能否认的是，不论是谈论和控制性，以及塑造合理的贞操观和规范社交生活，都是教会构建合理两性关系的重要内容，也是教会规范自身，指导人群，进而引领时代这一目的的反映。

第三章 节育与堕胎

生育与性、婚姻、女性解放等问题紧密相连，构成两性关系内容的重要组成部分。历史上各思想团体的生育观念存在着不同程度的差异。就基督教而言，主张生育繁多是其一贯的主张。但随着时代的发展，基督教的一些原则渐渐不容于时代潮流，不断被加以诟病。以节育观而言，随着马尔萨斯主义和女权主义的兴起，基督教的节育观念不断受到冲击。面对这一时代困境，不同基督徒群体之间表现出不同的观点。如基督新教基本上适应时代的发展，通过对圣经的重新诠释来论证基督教节育思想的与时俱进；而天主教却恪守传统，以亘古不变的教义来诠释社会，反对节育观念的流传。民国时期，中国基督徒群体面对甚嚣尘上的节育思潮及作为节育重要手段的堕胎行为，就表现出不同的态度。在他们引经据典的论述背后，体现出激变时代背景下基督徒的不同关怀。

第一节 救国福音：基督新教的节育思想

一、诠释教义与迎合时代：基督新教对节育的关怀

民国社会对于节育问题的关注，是在 1922 年美国节育运动发起人山额夫人来华进行大型宣传之后，尤其是一批知识分子因应时代的要求，大力提倡节育，在一定程度上给基督徒群体以很大的诱导。到 1926 年，韩德来华，在演讲中涉及人口问题，指出人口过量造成的负面效应，是时代发展过程中无法忽视的问题，任何人都不可能独善其身，“我们也许可以像鸵鸟似的把头放在沙土里面，对于人口过剩的危险佯视不见，闭上眼睛，不理我们时代应尽的义务，去设法取缔含有危险性的生殖力。但是这种事实，必渐渐被人注意，这是势所必然的”。同时韩氏也提出限制人口的可行措施，最优者即为节制生育。[1]在韩德关于节育问题的演讲之后，教会人士也开始关注节育问题，张钦士因应韩德演讲的内容，主张教会人士关注节育运动，“我们是否应当提倡节制生育，若是，节制生育的方法以何者为宜，并应如何传播此种知识？”[2]之后，教会开始逐渐增加对节育的讨论。但作为一宗教团体，基督徒首先面临着难以逾越的道德限制，因为在圣经中有“生养众多”的主张，节育显然不符合基督教的传统。所以，新教首先对教义作了重新诠释，来适应提倡节育的时代需要。

---

[1] 韩德：《男女关系与经济问题》，张钦士译，《真理与生命》第 1 卷第 6 期（1926 年 6 月），第 152 页。
[2] 张钦士：《为什么出这个特号？》，《真理与生命》第 1 卷第 6 期（1926 年 6 月），第 147 页。

在基督教发展的历史上，当节育运动兴起时，基督新教都在很大程度上迎合了这一潮流。根据时任燕京大学教授徐宝谦的研究，虽然几次新教在召开国际大会时对节育问题展开激烈的讨论，但基本上没有绝对反对节育的一致观点。如 1924 年春间，英国各宗派的领袖，在伯明翰城集会，讨论政治、经济、公民各种时代的问题。在讨论节育问题时，双方发生了激烈的辩论，讨论的结果是："因为节制生育的办法，包含了若干道德上的问题，本届会议恳求各教会单独或联合地仔细研究这个问题，藉使一般因此问题心中感觉不安之人们，得以有所遵循。同时，吾人对于基督徒应有作父母之权利与义务一点，仍愿郑重申明其重要性。" 1930 年，又有 307 位圣公会的主教举行第七届兰伯式主教大会。关于节育的议决案如下：

> 常人清楚地觉得限制或避免生育是一种道德责任的时候，其所用的方法，当依基督教的原则为准则。其主要而明显的方法，当然是依赖圣灵的感力，自训自制，完全断制性交。但若有人清楚地觉得限制或避免生育是一种道德的责任，同时又觉得在道德上有纯正的理由，不须完全断制性交，本会议以为别种方法也可施用，只要依尊基督教的原则就是了。本会议对于因为自私、奢侈、便利的原故，而施用任何法则避孕的行为，表示坚强的反对，并且将这个意思载在记录中。

圣公会在新教之中是最保守的宗教，其观点至少可以阐明新教在节育问题上的保守看法。这次会议中的议案竟指出"只要遵照基督教的原则，别的方法——即绝欲以外的方法，也可以施用。"徐宝谦以此得出，基督教"教义不能不随时代的要求而改变而扩充其涵义"。[①]在香港圣公书会出版带有指导性意味的书册《近代基督教婚姻观》中，也认为节育应与社会的现实合拍："总之，关于节制生育一事，须凭个人的良心，并且要求上帝的指引，如果深信上帝的意旨要他节制生育，那末，实行节制生育是一种正当的行为。"[②]

社会在向前发展，基督教义也应该追随时代的步伐前进，这也是由基督新教解决社会问题的原则所决定。民国基督徒不仅阐释基督教义与时代步伐的一致性，也赋予基督教积极提倡节育者的形象。就世界范围内而言，"提倡节育运动最努力者，是一些基督教徒"。何以会如此呢？因为大多数基督徒都生活在资本主义较发达的国家，社会矛盾极为突出，基督徒是"因着其上层乃至下层之社会要求而提倡节育的"。例如美国资本主义发展较快，失业等问题也极为突出，"所以美国的基督教徒

[①] 徐宝谦：《基督教的节育观》，《女青年》第 13 卷第 9 号（1934 年 11 月 15 日），第 52-53 页。
[②] 薄玉珍编《近代基督教的婚姻观》，陈德明译，香港，商务印书馆，1938，第 24 页。

也是最努力在世界上宣传节育的”。[①]

另外，从道德的角度考量，也不应该保守传统，“道德的态度应从改变的环境而改变，忠于国家，宗教或家庭也应用科学的标准”。[②]基督新教正是出于对变化时代道德要求的考虑，重新诠释圣经要义，来论证基督教也是支持节育的宗教。

在圣经中有上帝交给人类“生养众多，遍满地面”的使命，所以节制生育，就是反违上帝造人的本意。而这一传统，在新旧约中都是一贯的，但是徐宝谦通过对圣经的重新诠释，指出生育强调质而非量也是上帝的要求，他的理由如下：

> 第一、耶稣似乎不承认任何人生在世上即能荣耀上帝。所以，人若要见上帝的国，必须重生。他告诉尼哥底母说："人若不是从水和圣灵生的，就是肉身。从灵生的就是灵。"（约翰第三章）第二、不但如此，在邪恶的时代，怀孕生子，反而是一件不幸的事。他说："当那些日子，怀孕和奶孩子的有祸了……若不减少那日子，凡有血气的，总没有一个得救的。"（马太第二十四章）第三、更进一层，他明白地告诉我们：即在怀他胎和乳养他的"圣母"，其福分尚且不如一个普通听上帝之道而遵守的人。"（路加第十一章）第四、最后，为上帝之国的缘故，人们不妨完全放弃婚姻生育的权利。但是，这不是每人所能做到的。（马太第十九章）

徐宝谦通过诠释圣经经文指出：耶稣虽然没有显然推翻旧约中“生子繁多，荣归于上帝”的观点，然而他的思想，已经是重质不重量。而且负特殊使命的人，甚至不妨完全抛弃生育的权利。[③]这里，徐宝谦展现了一位提倡节育的耶稣形象，并且把耶稣树立为近代优生学的先驱：“重质不重量，似乎耶稣的看法，已经超越旧约，是为近代优生学的先驱。”[④]

不仅耶稣是提倡节育的先驱，而且限制生育在一些新教徒看来并不是罪恶的事情，沈亚伦牧师提出节育非罪恶的三点理由：第一，这不是要绝止终身不生育；第二，这不是要克制天性的情欲；第三，这不是要除灭形成的果子。王治心也在沈牧师的文章下加按语指出：山额夫人的节育主张，纯粹是由于“人种改良”的冲动，绝不是违反自然的“禁欲主义”，尤其是中国人种发达的福音……所以我个人的意见，绝对不能目之为罪恶。[⑤]

[①] 刘鸿钧：《世界节育运动之现状及其趋势》，《女青年》第13卷第9号（1934年11月15日），第5-6页。
[②] 韩德：《男女关系与经济问题》，张钦士译，《真理与生命》第1卷第6期（1926年6月），第157页。
[③] 徐宝谦：《基督教的节育观》，《女青年》第13卷第9号（1934年11月15日），第50页。
[④] 徐宝谦：《基督教的节育观》，《女青年》第13卷第9号（1934年11月15日），第54页。
[⑤] 沈亚伦：《限制生育是否罪恶》，《兴华》1922年第19卷第33期，第13-14页。

通过以上论述可知，在社会上大力提倡节育时，基督新教为了适应时代潮流，通过重新诠释圣经要义，阐明耶稣是提倡节育的先驱，且实行节育也非罪恶，这不仅迎合了时代的需要，同时也树立起基督新教在中国节育运动进程中引领时代的先进形象。

二、“制造国民”：提倡节育与优生强种

基督新教大体上是主张实行节制生育的，且认为节育已成为时代发展的必然趋势，不应列为讨论的对象。“现在大家都已经晓得了节育的需要”，因此，“不分种族国家，不拘宗教的派别，在今日大多数的人都愿意限制一下家庭里的人数。所以今日的问题不是我们应不应该实行节育的问题，而是我们应该采用哪一种可靠而无害的方法的问题”。[①]况且面对经济困难等诸多社会问题，实行节育已经势在难免，“良以世界经济衰落，生活艰难，社会人士，深感节育之需要，而切加注意。于是潮流所播，弥漫大地”。[②]故此，节育被加以大力提倡，且赋予其种种社会功能。

（一）、优生与强国

从社会学的观点解释节育出现的原因成为一大亮点。这一观点强调，节育运动之所以会出现在资本主义发展势头强盛的社会里，而不是出现在农业社会，主要原因即是随着资本主义社会化大生产的展开，对社会劳动力需求减少的缘故。虽然资本主义社会化大生产可以带来经济的发展和生活水平的提高，养活众多的人口毫无问题。但是近代的生产是资本主义的，生产资料被资本家独占，而劳动阶层的生活水平却日益低下，生活的赤贫必然需要节育：

> 在资本主义社会里，技术愈发达，机器愈进步，机器的使用也愈广泛，愈能代替大量的劳动力，劳动力也就因此便愈过剩。然而在这社会里，无财产和生产工具的穷人，却又只有出卖劳力才能得着工作，才能换得生活费，在这劳力过剩的社会里他们便要失业。失业众多则生活困难，人人也就以生儿育女为苦事。人口过剩则资本阶级为了不致因失业的众多，影响到他的统治地位与社会治安的动摇，也同样以减少人口，节制生育为得计。[③]

由上述内容可知，资本家和穷苦劳动者都有节制生育的必要，这是资本主义社会发展到一定程度的必然产物。但就中国社会而言，并未达到资本主义社会发展的

[①] Millard S Everett：《节育的需要》，贺之译，《女青年》第14卷第9期（1935年11月15日），第31页。
[②] 瞿绍衡：《节育运动之商榷》，《兴华》1936年第33卷第8期，第16页。
[③] 刘鸿钧：《世界节育运动之现状及其趋势》，《女青年》第13卷第9号（1934年11月15日），第3-4页。

程度，为何也需要节育呢？原因就在于，帝国主义之所以会侵略落后民族（如中国），与人口过多有密切关系，中国要避免因侵略带来的灾难，只有实行节育强国之一途。中国因为穷苦人民太多，智识低下，往往给帝国主义经济扩张带来便利。西方国家在华设立的大量工厂所需的劳动力，大都是廉价的童工，工作时间长，而工资却极少，导致生活极其贫困。如“在上海纺纱工厂中有很多儿童自朝至暮作苦工，而一日所得不过银币一角上下”。所以“什么地方人口过剩，供过于求，使生命的价值因之低廉，什么地方就有多数工人供人鱼肉”。[①]再者，帝国主义的侵略也造成了“广大的失业人群和人口过剩，造成社会不安的现象，”[②]为了避免帝国主义经济侵略带来的不良后果，必须实行节育。同时，节制生育可以使中国强大，在提高中国国力方面发挥着不可替代的作用，正如韩德在华演讲时指出：

> 以科学的方法限制人口，不但得以免除帝国主义的发展和经济的压迫，更能增加国家健全的能力。因为人口过多一方面易使政府采取侵略政策，陷国家于危险，另一方面易使国家经济陷于非常状态，失业的问题无从解决，结果多数人民不免为国内或国外资本家所鱼肉。无论在何方均足为国家衰弱的根源。因为一国多数人民若只为鱼肉者生利的工具，只能产生儿童去充厂主剥削的材料，则在该国里面，已生痈疾侵蚀民治主义的根本。[③]

甚至有人以肯定的语气道出：“生育节制运动在中国若能实现，中国人的家庭生活，必有很大的改变，中国在国际间的地位，亦将会提高。”[④]

其次，从优生学的角度而言，中国若实行节制生育，可以“防止劣种的繁殖，和鼓励优种的生产。”[⑤]就中国目前的社会现状而言，低能者居多，会影响人种的前途，所以“提倡优生学，是当今的急务。”[⑥]这一优生可以优种的言论往往与进化论夹杂在一起，被时人提倡。以进化论来说，人口“在量上虽然降低，但同时在质上却是提高了”。[⑦]因此，提倡优生就可以提高人种的质量，二者是互为因果的。更就种族言，“晚近优生学说，洋溢四海，以为多育必弱种，谓身体不健，种子不良者，所生子女，徒为社会之蠹。又以生产愈少，其子女愈壮健，此提倡节育者持论又一也。虽然物质有供不应求之虞，种族有兴亡盛衰之例，是则应于物竞天择，优胜劣

---

① 韩德：《男女关系与经济问题》，张钦士译，《真理与生命》第1卷第6期（1926年6月），第154页。
② 刘鸿钧：《世界节育运动之现状及其趋势》，《女青年》第13卷第9号（1934年11月15日），第4页。
③ 韩德：《男女关系与经济问题》，张钦士译，《真理与生命》第1卷第6期（1926年6月），第154-155页。
④ 苏汝江：《中国的节育运动史》，《女青年》第13卷第9号（1934年11月15日），第12页。
⑤ 白公：《节制生育与优生问题》，《女青年》第10卷第2期（1934年2月15日），第18页。
⑥ 亦敏：《优生和人类的遗传》，《女青年》第13卷第9号（1934年11月15日），第68-69页。
⑦ 白公：《节制生育与优生问题》，《女青年》第10卷第2期（1934年2月15日），第15页。

败的原理中，求其出路，决不能固执一端，谓基于是。”[①]所以，主张限制身体不健全者及低能者生育，成为一时较普遍的呼声。

由上可知，节育不仅可以强国，亦可以优种。其实不难看出，优种就是强国的一部分。基督徒把节育的目的纳入政治的轨道，并寄予强国的希望，体现出他们强烈的时代关怀。

（二）人道主义节育观

所谓人道主义节育观，主要是出于对劳工阶层痛苦现状的救治，“这种观点本于拥护劳工的德谟克拉西精神，所以也最为一般劳工界所欢迎”。因为“凡事熟悉劳工界的生活状况和家庭状况的人，必定也知道他们儿女太多的痛苦。这些儿女是父母所不要的，也是父母所养不活的。因为父亲的负担太重，母亲身体的疲劳和健康的败坏，抚养儿女的环境的恶劣，有大部分的儿童在生产之后就夭亡了。这种种的惨状，都足以败坏一个良好的社会。这就是一般改良社会者的观点”。[②]这种从底层人民生活痛苦现状出发提倡节育的主张，直击劳苦者的生活现状，被大力提倡。

1922 年山额夫人来华演讲，看到中国社会劳苦大众的惨痛生活，倡导中国应该实行节育，教会对山额夫人的演讲内容作了全面的概括：

> 据山额夫人的观察，中国真是一个马尔塞斯主义的表征国家。她游历各大都市，如北京、天津、汉口、南京、上海等。所见的，无非惨不忍睹的现象：衣不足蔽体，每天工作十二小时以上才能维持苟延残喘的生活的劳苦群众，踯躅街头巷尾的褴褛乞丐，裸臂飞奔的人力车夫，尝尽非人痛苦的娼妓，都唤起了她深切的同情。所以她认为中国这种社会，实在是应该进行生育节制。她更坚信，在中国宣传并实行节育，是有可能的。[③]

诚然，中国当时的社会现状确实惨不忍睹：“农村崩溃，工人失业，整个国民经济濒于破产，”[④]而人口过多，又加重了社会的负担，导致劳动者生活在更加痛苦的环境中，所以节育的要求呼之欲出。

无独有偶的是，下层劳苦大众的生育力却是惊人的，造成了极大的的负面影响。1926 年韩德来华演讲时介绍了一位中国青年美术家对节育的宣传，通过子女多少的对比揭露少生的优点：

[①] 瞿绍衡：《节育运动之商榷》，《兴华》1936 年第 33 卷第 8 期，第 16-17 页。
[②] 白公：《节制生育与优生问题》，《女青年》第 10 卷第 2 期（1931 年 2 月 15 日），第 15-16 页。
[③] 苏汝江：《中国的节育运动史》，《女青年》第 13 卷第 9 号（1934 年 11 月 15 日），第 12 页。
[④] 冰生：《什么情形之下应该节育和怎样节育》第 13 卷第 9 号（1934 年 11 月 15 日），第 27 页。

> 有一幅图画，上面绘有一个贫穷的农夫，弯腰驼背，似已饱尝辛苦，在他的旁边，有七个褴褛不堪的儿童，头上满了疮痍，一见而知其缺乏适宜的饮食，他们的面貌，也现出一种愚蠢的状态，在他们的背后，有一间很小的茅舍。在这幅图画的旁边，又有一幅比较快活的图画。画上亦有一农夫同其妻子，挺身而立，表现出一种无忧无虑的态度，向他们衣裳楚楚携带书包的两个儿童挥手作别，送他们上学。[①]

子女过多，也对孩子的营养造成负面影响，有人甚至以绝对的语气道出，“我们试看一看乡下人家和一般中产阶级的家庭里走出来的孩子，有几个不是面黄肌瘦的？”[②]一位牧师形象的展示了中国人因子女过多造成的苦痛生活：

> 我前日经过上海最污秽的一条小河，行人都是掩鼻疾走，而河中却满驻小船，小船上的住户，每家至少有三四个小孩子，一三五岁不等，个个面黄身萎，骨瘦如柴，没有一点活泼气象。因为呼吸的是臭水空气，吃喝的是龌龊东西，竟日哭喊，真是半生半死，那有人间正当的生活呢？至于为父母的苦楚，更不消说。此犹就同上大埠而言，至于乡间的穷苦小孩，不是脓疮满身，便是肢体残废，这是我这次赴连环会议，在乡间旅行所见的。[③]

生育过多，对母体健康也带来难以估量的危害，大者丧失性命，小者人到中年已显老态龙钟之态，很多母亲就“因为在生产的漩涡里打滚，未到中年，已经显了老态！本来，一个血肉之躯，怎经得起这般的蹂躏？”[④]况且多产的妇人，必然是体弱多病，她们也非讲究节育不可。如若不然，“不但要损害了母体的健康，甚至要危害了母体的生命，而且所产的子女，也必是病弱不堪，必不能长成为一健康的公民”。[⑤]既然母体健康对子女影响如此之大，那么多产的妇女自然培育不出强健的公民。当时有人就指出生育过多至少有三大错误：“一，暴虐妇女，因为每一年或每十八个月使女子受孕，她的健康没有复原的机会，并终日劳碌，没有休息的时候。二，暴虐儿女，因他们不能得着满足的看护和教养。三，暴虐社会，因为儿童既不能得正当的教养，成人时必为社会的害。”[⑥]

---

① 韩德：《男女关系与经济问题》，张钦士译，《真理与生命》第1卷第6期（1926年6月），第156页。
② 姚贤惠：《优境与节育》，《女青年》第13卷第9号（1934年11月15日），第22页。
③ 炎：《生育问题与牧师》，《兴华报》1926年第23卷20册，第1页。
④ 陈薇：《妇女与节育》，《女青年》第13卷第9号（1934年11月15日），第17页。
⑤ 蕴素：《三种不同动机的节育》，《女青年》第13卷第9号（1934年11月15日），第56页。
⑥ 桂厚伯：《基督教的性观》，聂绍经编译，上海广学会，1929，第107页。

克莱尔·汉森通过对英国历史上的怀孕研究指出，二十世纪二三十年代，社会上广泛认为，“胎儿的健康不仅取决于母亲在怀孕期间要获得好的食物，也依赖于母亲平时的身体健康状况和体格，”母亲不仅生育种族，亦在生育未来。[①]在二十世纪二三十年代，中国社会上下层劳苦大众生活于水深火热之中，子女过多又成为他们的一大通病，这在加重他们生活负担的同时也造成母体的羸弱多病，“儿童之健康系于母亲之健康”，故羸弱母亲难以生产健康的公民。其影响小到家庭，大到“民族健康”。[②]正如时人所言：“夫家庭健全与否，关系国家前途者实甚巨大，无健全之国民，定无健全国家产生之可能。值此空前国难，人口过剩，多数人民尚贫苦无知之时，‘制造国民’亦宜本‘贵精不贵多’之旨。”[③]节育，作为人口控制的重要手段，被大力宣传，无疑是出于对“制造国民”的考虑，也是出于对健全国家的期望。

三、不一致的呼声：优生不如优境

虽然基督新教出于政治、道德和教义的多重考虑而提倡节育，但主张节育的呼声并不是教会内部一致的需求，一些基督徒也对此表示反对。

优生学在赞成者中间被赋予改良社会的重要手段，可以优种，可以强国，但这一观点也遭到一部分人的反对。首先，优生能否优种，成为值得讨论的问题。许多人从遗传学的角度指出，按遗传的道理，限制智力薄弱的人生育，似乎可以解决劣种的问题，“因为智力薄弱这个缺点大都是由遗传而来的。”但“不幸有许多遗传病是影藏不显的”，导致很难断定谁人生育的后代必为优秀和愚笨。[④] 而就一些调查发现，中国社会上出生率最高的阶层多为自由职业者，若行节育，必将减少优种人数。如根据武汉地区的调查结果，“发现劳动贫民的出生率并不高，而最高的，却是一般自由职业者，这大概因为劳动者过着水准以下的生活，而且晚婚的人数较多，所以出生率并不增高，在这种情形之下，如果提倡节育，必定使自由职业者的出生率也降低，结果在这社会的转变时期，优秀分子将更加减少，这是国家的损失。”[⑤]既然难以断定何人的后代为劣种，且中国的社会现状并不是大众所言的贫苦大众的出生率为最高，所以以优生，即节制生育来救中国，显然是行不通的。

要解决因人口众多带来的社会问题，如果节育的办法难以奏效，这就把问题导

[①] （英）克莱尔·汉森：《怀孕文化史——怀孕、医学和文化（1750-2000）》，章梅芳译，北京大学出版社，2010，第192页。
[②] 《中国今日需要节制生育的理由》，《兴华》1934年第31卷第43期，第 25页。
[③] 《自然节制生育》，陈宗舜(译)，《兴华》1936年第33卷第6期，第12-13页。
[④] Julinn Huxloy：《优生学对于人类的贡献》，秋滨译，《女青年》第10卷第9期（1930年11月15日），第8页。
[⑤] 西西：《节育问题》，《兴华》1936年第33卷第10期，第22页。

向更深的层面，即从现存社会制度入手，来从根本上清除病根。就拿资本主义国家而言，是资本主义的大生产导致下层社会的赤贫化，所以“节制生育的潮流，是现在社会制度的病态的表现，”而“如果在合理的社会制度之下”，节育的社会现象，自然不会发生。[1]因此，如果仅仅去节制生育，显然是治标不治本。有人断言：“在不变革现有经济关系的资本主义制度的一切国家里，节育运动将随着资本主义的矛盾之发展而日益发展，日益有力”。在这一思想的主导下，苏联成为备受推崇的对象，“如苏联那样的世界里，因为它根本扫除了财富与生产工具的独立，在高速度的生产力发达之下，没有特别穷困的大众，也没有不能养活的人口，没有无所使用的劳力，失业与人口劳力过剩的现象在那里不会发生，即节育运动不能成为它的社会需要”。[2]可见，当时的苏联社会就是社会改造者追求的理想蓝图。不管对苏联的描述充斥着多少真实性，但在与英美等资本主义社会相比，却是等而上之。而苏联之所以没有节育运动的发生，就是社会制度优越性的集中体现。教会人士的言外之意是，去改造不合理的社会制度，比实行节育更有效。

退一步说，就如提倡优生者所愿，通过节育灭绝劣种，制造优种，也是难以实现的。因为“即或能将这些‘劣种’完全绝嗣，而整个制造这些罪恶的社会没有变迁，则优秀的种子，亦将变为犯罪堕落野蛮无智等精神恶劣与疾病的承继者”。[3]这里，否定节育，提倡从社会入手解决问题的思想昭然若揭。因为改良社会是一种积极建设的办法，是治本，这一观点也适合中国社会。

中国的社会在当时确实呈现不容乐观的现状：“一般知识较低及经济能力薄弱的，往往儿女绕膝，以至父母无力供养，卖男鬻女，层出不穷。此种新国民，知能既低，环境和教育方面更是恶劣，将来人种的前途，很是危险。”[4]况且中国人口生育率不高，根据当时的研究，中国的人口在两百年来的增长是“低于任何其他民族或民族国家”的，“从 1741-1783 年间人口仅增长了千分之十五点一四，从 1793-1849 年间增长了千分之四点九五，从 1849 年到 1923 年仅仅增长千分之零点八一”。[5]尤其是“中国的出生率，在三十五与四十之间，并且因为天灾人祸的关系，还有减低的倾向。死亡率约在三十三与三十九之间，这个可怕数字的造成，并非因成人死亡数多，而是由于婴儿和儿童死亡率过高”。高死亡率自然不能再提倡节制生育，“在这‘多生多死’的今日的中国，不应该盲目地提倡消极的节育主义，因为这不彻底

[1] 碧云：《奖励生育与节制生育》，《女青年》第 14 卷第 4 期（1935 年 4 月 15 日），第 5 页。
[2] 刘鸿钧：《世界节育运动之现状及其趋势》，《女青年》第 13 卷第 9 号（1934 年 11 月 15 日），第 8 页。
[3] 狱生：《优生之社会观》，《女青年》第 13 卷第 9 号（1934 年 11 月 15 日），第 63 页。
[4] 亦敏：《优生和人类的遗传》，《女青年》第 13 卷第 9 号（1934 年 11 月 15 日），第 68-69 页。
[5] *"Population of China", The Chinese Recorder*，(Vol58, 1927), p. 611-612.

的办法必然是弊多利少”。[①]

总之，鉴于中国社会环境恶劣，加之民国时期战乱频仍，面对人口的低出生率，尤其是婴儿死亡率过高的现状，绝不能实行消极的节育，只能采取积极的建设措施，如“多设妥善的育婴堂，贫儿教养所，免费托儿所，贫民产科医院等”。因此，“救中国的方法，只有用积极建设的方法，才是正路”。这样，增加人口，可以提高中国的国力，如若不然，“我们人口大减之后，别国人口过剩，岂不是又要觊觎我们这一块肥肉！？”[②]

社会环境改善了，生活问题自然会改善，基督徒的这一观点不仅是对优生学反思的结果，也是对中国社会问题出路探索的结果，更是对中国人口减少引起帝国主义侵略的忧思。虽然从中可以窥见马克思主义学说的影子，但已经是大大折扣了，因为他们并未提倡改变当时中国的社会政治经济制度，只是提出改善生育的环境，正如时人所言：“优生便可减轻社会罪恶”是难以奏效的狂言，“毋庸讳言，要‘优生’，必须‘优境’。”[③]

虽说优生不如优境，但这并不表明基督新教反对节育，而是对节育的效果有所怀疑罢了。所以，在民国基督新教极力提倡节制生育的同时，也身体力行，从事节育的实践活动。1930年，男女青年会的劳工部干事，积极支持上海节育研究社的工作，并拟在女青年会的沪西工作部内设立指导所，但收效甚微。[④]1934年中华妇女节制协会设立上海节育指导所，指导平民阶级夫妇节育。[⑤]1935年5月马丁夫人来华，于7日下午五时半，在静安寺路女青年会，讲节制生育与人口问题……本文难以一一列出基督新教的节育举措，但相对于具体实践而言，基督新教在节育运动上的贡献大都在言论方面。何以会出现这一重言行而不重实践的问题呢？首先可归因于“优生不如优境”的考虑。另外，中国传统思想与基督教会本身的困境也导致教会多从言论方面来推崇节育：第一是受中国传统观念中“多子多福”的影响，节育思想很难在一般民众中间产生共鸣，那么兴办节育事业自然是成效不佳。正如时人所言：“中国人自有中国人的特性，家族观念最深，多子多孙的影响，早已深入一般人的脑筋，若叫他们改变，实在不容易，历史告诉我们，凡违背中国民族思想的主义，像中国人宣传，影响不见得怎样会大，所以节制生育的呼声虽喊了十多年，而效果还是很微的。”[⑥]第二，就新教徒来说，他们并不是一致同意节育，在他们中间

[①] 西西：《节育问题》，《兴华》1936年第33卷第10期，第20-21页。
[②] 华：《我国是否需要普遍节制生育》，《女铎报》1935年4月第11期，第4页。
[③] 狱生：《优生之社会观》，《女青年》第13卷第9号（1934年11月15日），第64页。
[④] 苏汝江：《中国的节育运动史》，《女青年》第13卷第9号（1934年11月15日），第14页。
[⑤] 《上海节育指导所鼓吹平民夫妇节育》，《妇女月报》1936年第4期，第34页。
[⑥] 华：《我国是否需要普遍节制生育》，《女铎报》1935年4月第11期，第3页。

存在着难以超越的道德困境。虽然一部分基督徒主张基督教义要迎合时代，而大部分基督徒还是难以逾越教义的规训。这导致大部分基督徒或者避而不谈节育，或者以反对的声音回应节育思潮。如1930年上海青年会请艾迪博士演讲性问题，提及生育节制，艾迪主张用科学的知识节制生育，"求解救几千万的女子，维持世界上的家庭快乐。"但编者的按语道出了基督徒的道德两难处境："按宗教家言，凡属生命，其权操自真神，人间一夫一妇，是否有生养子女之权，尚属疑问，既无生育之权，似无节制之必要。今艾迪以大宗教家，提倡节制生育，与所信仰，是否有所冲突呢？"[①]由上不难发现，基督新教虽然主张节育，可是在道德困境面前，其提倡节育的力度被大打折扣。

第二节 天主教徒的节育观

一、中国天主教与节育问题

民国时期，社会问题繁杂，各式社会团体纷纷提出不同的解决方案。就天主教徒这一宗教群体而言，他们也以极大的热情来关注社会问题。作为与婚姻问题直接关联的节育问题，自然也成为天主教关注的重要社会问题之一。据公教会这一时期所办报刊杂志上有关两性关系的内容来看，天主教徒对节育问题的关注，远远滞后于其对婚姻、性和两性平等等问题的探讨。从 1922 年起，天主教的核心刊物《圣教杂志》就开始刊登对妇女解放、男女同校、自由恋爱及性教育等问题的看法，对社会各界女性解放的言论大加挞伐，以期构筑天主教话语下正当的两性关系。而对 1922 年山额夫人来华做节育问题的演讲，却鲜有关注。直到 1928 年始，公教会才开始以批判的基调介绍优生学和马尔萨斯主义学说，如刊载于《圣教杂志》上的《优生学》（1928 年第 6 期）《马尔萨斯主义》（1928 年第 9 期）《避妊的罪恶》（1928 年第 12 期）等文章。这种零星的介绍，证明节育作为解决中国社会问题的措施之一，并没有妇女问题那样突出，所以在天主教内部并未形成对节育问题的一致关注。

公教会对节育问题的整体关注是发生在二十世纪三十年代。1930 年，教宗比约第十一关于婚姻问题的通牒由公教教务联合会出版，其中以很大篇幅谈论生育问题，并以指责的口吻道出节育的盛行是自由婚恋引起的不良反应。[②]接着，《婚姻通牒》在《圣教杂志》、《新北辰》、《公教妇女》等刊物上发表，是民国时期教会官方机构对婚姻问题发表的唯一训导，表露出教宗比约第十一对社会上由婚姻引起的诸

[①] 《几个费研究的问题——艾廸主张节制生育、物质文明的创造与分配……》，《兴华》 1930 年第 27 卷第 12 期，第 11 页。
[②] 教宗比约第十一：《婚姻通牒》，公教教务联合会，1930 年。

多罪恶的匡正和解救以及对节育运动的批判。1936 年前后，中国天主教徒也以极大的热情开始讨论节育问题，其起因则是对山额夫人再度来华的回应。

1936年山额夫人来华的消息开始在社会上流传，天主教徒也难以回避节育问题又一次登陆中国的现实，他们纷纷在杂志刊物上发表文章谴责山额夫人来华，进而批判她所宣传的节育运动。首先，各大报端对山额夫人的介绍多充满讽刺意味。耶稣会中国神父吴应枫在得知山额夫人来华的消息后，对她进行的介绍就是典型的揶揄：

> 她是新世界的巾帼英雄，她是节育舞台上的健将，她是文明国里最文明的女子：因为照她的学说，没有生育裁制的国家，不能算文明国。她攻击笨头笨脑的堕胎杀婴，她却教人以科学的避姙法。她以为现代的一切苦痛：无论精神上，无论物质上，是一个生物学上的问题。她以为一九一四的欧战，因得人口过多。她十二年前，脚踏我们多难的祖国，慈心大动，就想救她从水火里出来；而她天开的妙想，又不外生育裁制。她的生育裁制的什么与怎样的演讲，乱坠的天花，北大的同学，都以为闻所未闻。"希望诸君坦白的、老实的研究这个问题，帮助人类造成国际间永久可靠的和平。"这是她演讲席上，最后的两句话。语重心长，你看这个和平之神，心胸怎样广大！态度怎样光明！

吴神父不仅对山额夫人的学说以讥讽，进而也对她来华的第一次宣传大加挞伐。所以，当得知山额夫人又一次来华时，他抱着怀疑的态度："这位大慈大悲的山额夫人，近又横渡太平洋，到我中土来，宣传她的福音了！……我对于她的学说，很怀疑，雅不愿见这洪水猛兽般的学说，泛滥横流于神州。"[①]还有人以刘禹锡的诗句"前度刘郎今又来"来形容山额夫人的不识时务，自以为是的作为，[②]并对山额夫人此次来华的碰壁感到欣慰："山额夫人此次来华，虽有少许人予以欢迎，然在报纸杂志上多类则予以拒绝，表示不欢迎彼来，所以她这一次来可说是撞了壁，尝了'闭门羹'的滋味；但是她的野心不死，她自己不能宣传她的主张，节育的主张，她却另想妙法，请其同志同道的马丁夫人，由香港北来，继续宣传她的主张。她临去时还说了九月间重来我国，行矣，山额夫人，请勿再归临我们的国土，否则我民族将因此而陷于更大的危机"。[③]从反对山额夫人来华的语气中可以看出，节育在中

[①] 吴应枫：《得到山额夫人再渡来华的消息后》，《圣教杂志》1936 年第 25 卷第 4 期，第 203 页。
[②] 刘禹锡于公元 828 年作《再游玄都观》："百亩庭中半是苔，桃花开尽菜花开。种桃道士归何处？前度刘郎今又来！"这首诗中，表达的是作者历经贬谪，但依然顽强不屈的精神。但这里以"刘郎"比喻山额夫人，则为讽刺山额夫人不识时务，又临中华的行为。
[③] 牛亦未：《漫谈节育》，《新北辰》1936 年第 2 卷第 4 期，第 353 页。

国根本没有实行的必要，且危及民族前途。

节育真能救中国吗？山额夫人指出中国目前的形势颇为复杂："经济压迫，生产不敷，鸦片公卖，农村破产，加以水旱诸灾，在在都以蠹虫般的腐蚀着中国，然而这种种祸患的唯一原因，却在人口过剩，毫无出路所致，所以为解决目下中国的一切难题，惟有节制生育的一条路可走。"冯瓒璋神父对山额夫人的学说持不赞同的态度，并且"五问"山额夫人："节制生育便能免掉水旱灾，或不再为害中国么？节制生育便能改良农产，便利交通么？节制生育便能制止农民不种鸦片么？节制生育便能阻止农民不入都市么？节制生育便能肃清吏治，废除苛杂，挽救失业，增加生产，降低生活程度么？果然的话，试问是何法术？"[1]这里固然有把节育当做一种措施的误会，但无疑道出了天主教徒对节育问题的反对和批判。所以，在1936年前后，围绕山额夫人来华这一事件，公教会内部反对呼声是一致的，反对山额夫人也就是反对节育运动。但总体来说，天主教徒的反对却不是凭空谩骂，而是出于对道德的捍卫和对社会问题研究后而发出。

二、"你们先求天国"：道德关怀下的节育批判

天主教对社会问题的解决，主要有两大方法，"一公道，一爱德"。公道是有限的，而爱德是无限的。[2]天主教主要本着圣经的原则和天主"爱"的精神来规训社会问题，因为在圣经中耶稣明言，"我就是道路"。所以，以宗教道德来规训节育问题，是天主教徒的主要手段。面对社会上大力提倡的节育运动，天主教徒也以道德伦理为最终归趋，来衡量节育运动的可行与否。

天主教戒律中对男女婚配的目的有严格的规定，其中第六诫"勿行邪淫"，其意即为"男女配合，以传人类；正夫正妻而外，一切违背贞德者，均为此诫所禁。"[3]而节育首先就违背了婚姻首要目的，"节育……亦是教会所禁止的，因为是直接与婚姻的目的相反"。[4]所以，节育是违背道德的行为，"大凡一件人类行为，总有一个目的（End），欲达到这个目的，必须采用适当的方法或手段（Means）。方法和目的，必须相称。换言之，即当事者（Agent）果欲达到正当的目的，不能采用不正当的手段"。而节育作为一种手段，使"婚姻的正当目的，不能达到，误入歧途（Moral deviation），不能称为道德行为"。[5]

况且天主教历来对性采取排斥态度，认为只有婚内以生育为目的的性活动才符

[1] 冯瓒璋：《节育能救中国吗？》，《新北辰》1936年第2卷第5期，第421页。
[2] 徐宗泽：《天主教怎样解决社会问题》，《圣教杂志》1933年第22卷第9期，第516-517页。
[3] 徐宗泽：《罗马公教道德之研究》，《圣教杂志》1926年第25卷第11期，第643页。
[4] 毛振翔：《天主教与家庭》，《益世周刊》1947年第29卷第5期，第67页。
[5] 赵尔谦：《几个伦理问题的检讨》，《新北辰》1935年第4期，第441页。

合道德标准。而以节育为手段的人工避孕，“为免除生育之困苦，减轻经济之负担，同时并不消除性交之娱乐也。以伦理眼光观之，为最不道德之举动，因其转移性交之目的：性交之目的为繁殖人类，保存人类，避孕云者，原与此目的有违，故避孕方法为违背天理，（有）不可解释之错误”。[①]

节育不仅违背婚姻和性的目的，也是违反自然律的行为。何以如此，主要体现在两方面：“第一父母当爱惜子女，这是人类的天性，无须假借，不事强求。因为自私自利的结果没有为子女和种族牺牲的决心和勇气，这一部分慈爱的天性，遂摧残殆尽。第二人类没有权能来禁育，禁育者固然不服从良心上的命令，大抵是无神。人类是造物主创造的，不过假手于人类，父母是天主创造的工具，帮助主宰创造（Procreation）这个至可宝贵，灵形一体的理智动物。天主是第一因，父母是第二因，父母没有权禁育。”所以，节育“不但和自然律相矛盾，并且是摧残天主的创造工作”。[②]况且“夫妇交媾而孕育子女，乃是自然性法之顺序，若逆其天性之顺序而倒行，而逆施，未有能得好结果者。盖人类不能与自然天性相抵触，如相抵触，必受自然之惩创”。因此，“节育乃是反自然天性之行为，即撇开道德一方面而不谈，亦必在自然界中有其惩创，所以用人工而节育之人，生出许多病症”。[③]

自然界的惩创，主要是因实行人工避孕而引起对身体健康的损害。从精神方面而言，节育会引起诸多的精神疾患，在女性方面主要有“神经性悲痛症，性欲不能满足症或花痴，性欲厌倦症，神经衰弱忧切症与癫狂症”；在男性方面“亦能促生神经不平衡症，精神性阳痿”等病症最为常见。在公教会看来，精神健康至关重要，当节育对精神带来如此之大的损害时，自然会提出反对。况且，人工避孕也对人体器官造成极大伤害，如会引发女性“慢性生殖器充血”、“永久性不娠症”、“子宫内瘤与癌”、“妇女内分泌失调”等病症，在男性方面也会引起花柳病等蔓延。[④]

1930年教宗比约第十一在《婚姻通牒》中“以基利斯督及其清洁之法律”，来训导社会中因不良学说所引起的邪风败俗，并通过明示天主婚配的目的来维持社会风化。教宗指出：“既是有人显然离开自始流传，从未废弛的基利斯督的道理，打算对于这种行为（指节育）公然宣传一种别的道理，所以公教会，既受天主的付托，有保障风俗完备，提倡美善廉耻的责任，处在这败俗之中，欲保持婚姻的清洁，不受这类丑陋罪污的沾染，为表示他奉天主委派的责任，便藉余口大声急呼，并重新宣布：凡实用婚配，而于行事中，特意使行为失掉本然传生的能力，此种实用，即

[①] 吴云瑞：《从医学的观察生育节制当提倡么？抑当阻止？》，《新北辰》1936年第2卷第4期，第409页。
[②] 赵尔谦：《几个伦理问题的检讨》，《新北辰》1935年第4期，第441页。
[③] 牛亦未：《漫谈节育》，《新北辰》1936年第2卷第4期，第355-356页。
[④] 吴云瑞：《从医学的观察生育节制当提倡么？抑当阻止？》，《新北辰》1936年第2卷第4期，第411-414页。

是破坏神律性律；并且实施这种行为的人，必获重罪。”[①]在天主教徒眼里，民国社会上因提倡自由恋爱，导致婚姻问题层出不穷，已经是有伤风化，不仅为害人伦，也伤及社会。而节育的提倡，不仅违背道德伦理，更是伤风败俗的催化剂。因为主张节育的人，并没有停止性活动，节育无疑是变相的纵欲，“主张节育者，既多数为贪图娱乐，由性交而来之娱乐”。[②]这种追求享乐主义的人，以节育来避免生育之痛苦，“生育子女是一件多么痛苦麻烦的事，结婚目的只是男女彼此间之相互快乐、幸福。为达到两个人之快乐幸福，就可以用各种方法断送了许多未来之新生命”，[③]“有的人争持这种不义的自由，实因厌烦生育，只顾满足性欲，不受责任的磨难。”[④]所以，活兰神父指责“山额夫人之学说纯为夫妇享乐设想，并非以儿女幸福为前提也”。并且指出节育容易导致妇女地位降低：“现社会之男子，对待妇女，苟非期以贤妻良母，即被视为路柳墙花，若节育盛行，则两者之界限，渐难判别，避孕之法，实即为侮辱女性之一种手腕，亦即以配偶为泄欲器具之一种行为，妇女若顺从之而不反对，则廉耻观念，势必尽行崩溃，若示节育足以维系丈夫之冶游，尤为无稽，盍婚后所应节育者，厥为性欲避孕之法一行，必至男女纵情色欲，放弃精神之修养。”[⑤]

节育导致纵欲，影响风化，甚至影响妇女地位与儿女幸福，诸多掷地有声的理由，更加强化了天主教徒对节育的反对。出于匡正不良社会风气，维持人伦的企图，天主教徒最大的限度“只能承认节欲。”[⑥]按照天主教学者马相伯的说法，虽然人口过多实有危害，“但宜节欲，不宜节育；造物主赋人性欲，原为人乐于尽传生人类之责任；然欲如火，不戢将自焚，惟有理智及羞耻之心理，策之辟之，使能善承其本性之使命”。[⑦]在天主教的发展历史上，节欲是符合宗教道德伦理的一种措施，只有以节欲来减少生育，才是合道德的行为。况且天主教认为人类遗传之目的是为天国，“人不为尘世与暂时而生，乃为天国与永远而生”。[⑧]照此说法，世人所追求者主要是灵的超越，而不是肉体的安慰，“人是理智的动物，所以组合成人的要素，是肉体与灵性，肉体与灵性的发展，最低限度，须要灵肉一致，如有轻此重彼，或更有甚者，重肉体而轻灵性，必与其本身有无上的损害，这点在许多事实上可以找

① 教宗比约第十一：《婚姻通牒》，公教教务联合会，1930，第2页。
② 牛亦未：《漫谈节育》，《新北辰》1936年第2卷第4期，第358页。
③ 曾勉：《还要避孕节育吗》，《公教周刊》1936年第8卷第1期，第11页。
④ 牛亦未：《介绍一件有关婚姻问题的重要档》，《新北辰》1936年第2卷第5期，第467页。
⑤ 活兰神父《反对(节育)宣传(续)》，《公教周刊》1936年第8卷第2期，第11页。
⑥ 赵尔谦：《几个伦理问题的检讨》，《新北辰》1935年第4期，第441页。
⑦ 牛亦未：《漫谈节育》，《新北辰》1936年第2卷第4期，第358页。
⑧ G.Payen.s.j.：《制止生育》，张汉民译，《新北辰》1935年第4期，第374页。

出它的证理。所以就是提倡节育的人，也多认……节制生育是不合理的要求”。[①]

综上所论，节育对社会道德危害极大。首先，节育违背了上帝立婚约的目的，也违反了性的终极目标。同时，节育违背了自然律，危害身体健康。而社会上纵欲现象的发生，也与节育有莫大的关系，这不仅有伤风化，也降低了妇女的地位，视妇女为泄欲的对象。所以，天主教出于维持道德、匡正世风的要求，极力反对节育，并告诫世人，人生于世间主要是为了进入天国，所以因经济困难等原因而欲求节育者，不如去节欲，“公教的意见，因家庭经济压迫，本可避免生产，然最主要的是该依据道德，作夫妇一方或双方的暂时‘节欲’，若谓人工节育，则无论问题如何重大，亦为公教道德所不许。耶稣曾把道德思想置之一切之上：‘你们先求天国’”。[②]

三、“以子之矛攻子之盾”：对提倡节育言论的学理批判

民国时期，社会上提倡节育的言论主要有三大端，即母体健康（母体自决）、优生学和人口问题。天主教徒要从整体上批判节育运动，仅指出节育违反道德是难以立足的，故此他们也从学理上证实实行节育的错误性。

（一）母体健康与节育

民国时期，天主教徒的女性解放话语以追求贤妻良母为最终目标[③]，因此，追求母性的健康是天主教妇女解放的重要一环。他们通过批判社会上所提倡的节育可增强“母体健康”的言论，来论证天主教反节育言论的正当性。

首先，公教会指出，节育不仅不能带来健康的母体，反而会损害母体的健康。因为节育方法的不良，引起的的病症极多，“小则震荡神经中枢，引起神经衰弱等症，大则刺激黏膜各组织,引起浮肿等不治症，据一般统计，不少子宫等浮肿，其诱因实基于狂用节育用品所致”。更何况“怀孕之于妇女，为保护性神经过度刺激之无上方法，每见不少女性，康健状况，生育后十倍坚强于产前，是亦一明证”。[④]节育引起疾病，而生育健康倍于从前，从对比中自然得出节育不符合妇女健康的需要。同时，针对上海节育会的宣言中指出的“人工节育可保护母亲的健康。医学界告诉我们，中国产母的死亡率较之欧西各国为强，为此已结婚的中国妇人设法避免这种危机”。天主教徒反驳道：“中国母亲的死亡率比较高，显然是中国产科的不良，何尤乎产妇？若因产科不良而禁全国妇女的生产，岂不等于因噎废食，乌乎可？”[⑤]

同时，一些教徒对限制产儿会提高妇女地位这一言论提出了怀疑：“产儿多的

---

① 牛亦未：《漫谈节育》，《新北辰》1936年第2卷第4期，第356页。
② 冯瓒璋：《节育能救中国吗？》，《新北辰》1936年第2卷第5期，第428页。
③ 参见第6章第2节。
④ 沈锡元：《节育问题之商讨》，《公教周刊》1936年第8卷第8期，第300页。
⑤ 冯瓒璋：《节育能救中国吗？》，《新北辰》1936年第2卷第5期，第425-426页。

妇女，我不知道为什么地位要低下去呢？”言外之意即表明产儿多的妇女，地位会因此而提高。原因是如果“抱牺牲精神，为社会、国家、圣教会产育好公民、好教友的妇女，当备受人家的崇拜，她的地位，当一步高一步，岂有低下的理由？”[①]这是典型的“贤妻良母”论述。更何况天主教认为生育是符合自然律的行为，人是为天主而生育，所以“为母亲的，为满全她性能的责任，所忍受的痛苦，将来却有极富极慈的天主报答她，并且将来要用充满盈溢的斗量赏报她”。[②]由此可知，天主教徒反对节育，也是从节育会危害母体健康这一前提为出发点的，他们引用医学理论证实节育带来对身体的危害，无疑增加了说服的可信度。而且，作为以树立女性为贤妻良母这一角色的宗教团体，他们更多注重妇女为社会、国家和公教会的贡献，而不是妇女为追求个性而实行节育所带来的身体疾病。

（二）优生学与节育

西方优生学在二十世纪二十年代开始传入中国，这一学说的目的："乃人类的健全问题，改良人种问题，规定几种条件，指示结婚的男女，为得健全和优美的儿童的方法。”[③]即通过研究改良人种的科学方法，以制造优秀后代的学科。这一学说在天主教徒看来也是不堪一击的说辞。首先，如前所述，妇女因节育会损害身体健康，那么，“用各种科学方法限制产儿的妇女，每能伤及健康。不健康的妇女，怎样能产健康的子女？”[④]所以，节育能否优生，已大成问题。天主教徒根据医学原理，指出现在“许多新的病理，多是从因人工节育的方法而产生的新现象。这种新的病理，不惟有损于使用节育药物、器械之夫妇，且更遗传于子女，致造成不健全之后嗣，是欲求优生而使种族健强，而适获得反面的结果。”[⑤]因此，从这一层面来说，节育本身已是造成后嗣多病，甚或灭绝的一大因素，遑论用节育去制造优秀种族呢？

优生学所依据的最大理由，就是遗传学。节制生育就是通过限制使“一般低能、羸弱、昏愚以及患遗传病的人都不能生育，以增加聪明有为之分子，裨益社会国家之进步。”[⑥]但遗传学并不能确定低能者的后代定为低能，而高能者后代必为优秀："吾问你这人有传优种的能力，那人不有这能力，你如何知道呢？”[⑦]况且“有许多遗传现象，非遗传律所可支配”。[⑧]假使以尽去低能者的生育为节育标准，首先违

① 吴应枫：《得到山额夫人再渡来华的消息后》，《圣教杂志》1936年第25卷第4期，第207页。
② 牛亦未：《介绍一件有关婚姻问题的重要档》，《新北辰》1936年第2卷第5期，第468页。
③ 《优生学》，《圣教杂志》1928年第17卷第6期，第269页。
④ 吴应枫：《得到山额夫人再渡来华的消息后》，《圣教杂志》1936年第25卷第4期，第206页。
⑤ 牛亦未：《漫谈节育》，《新北辰》1936年第2卷第4期，第355页。
⑥ 冯瓒璋：《节育能救中国吗？》，《新北辰》1936年第2卷第5期，第426页。
⑦ 《优生学》，《圣教杂志》1928年第17卷第6期，第269页。
⑧ 安多尼：《提倡优生论》，《公教学校》1936年第2卷第3期，第12页。

背了天主教的道德要求，更为重要的是，“制止遗传病生育很难见诸实效，盖欲根本铲除遗传，不只对患者本人制止便可，凡与患者有连属的兄弟、姊妹、父母、叔婶、堂兄姐弟皆须加以制裁，请问是否可能？”所以，在“我人对遗传律至今尚未了解”的情况下，贸然去限制一部分人的生育很难奏效。[①]

宣传优生所带来的实际效果也走向了相反的方向，不仅没有使低能者减少，却使优秀者减少了。之所以如此，主要是因为优生学说大都在都市受过相当教育者中间流传，其影响也多限于这一知识人群体，而难以达到下层社会。所以造成下层社会照旧生育，而上层社会优生的结果。就以美国为例，经过二三十年节育运动的宣传，最终结果“不但优生的目标，未曾达到，却收了绝对相反的效果。优良的生育，日渐减少，而低能者发展，却依次而进。”[②]中国今日的节育学说“既与人类的自私与卑劣相近，欲使其改头换面，出乎反乎，吾知其必不成功。”[③]这主要是说上层社会提倡优生主要是出于自私，而不是对国家前途的关心，“今试一考提倡节育而实行节育者，则多为物质与精神各种环境皆较优者，多生育以求优生之效率，正是彼等之责任，而今彼等反只图个人之利益，而不顾全民族之利益”，就是把“其余问题皆抛开不问，即此一点而论，亦非所以优生也。”[④]再者，“至于向贫苦阶级宣传节育——尤其不学无文的中国贫民——决难得顺利进行，为此我人敢断定节育在中国之反效果必为他国为强，是不啻降低人种，何改善之有欤？”[⑤]

民国社会上提倡节育者大都把优生视为“国家、民族生产优秀分子、培养健全国民的‘强国强种’的重要手段”，[⑥]天主教徒以优生不能强国强种为出发点，对优生学说逐一进行了分析和反驳，指出由于遗传律不确定的原因，无法断定何者的后代为优种，况且按“龙生龙，凤生凤，老鼠的儿子会打洞”这一常识来确立节育的标准，也是难以成立的奢望。最重要的是，因为社会智识分差的缘故，导致宣传困难，且上层社会耽于享乐而不去多生育，造成节育的效果南辕北辙，优秀分子不断减少，这无疑与优生强种的目的不相符合。所以，优生学不但不能强国，反而会使一个民族走向衰落。

（三）人口问题与节育

民国时期中国社会讨论人口问题是马尔萨斯主义传入的结果，马尔萨斯的人口论强调“无限制的生育，可使人类在地球上，将来找不到所以养生的东西，”所以

[①] 冯瓒璋：《节育能救中国吗？》，《新北辰》1936年第2卷第5期，第426页。
[②] 竟渊：《美国节制生育的经验》，《新北辰》1936年第2卷第2期，第122页。
[③] 冯瓒璋：《节育能救中国吗？》，《新北辰》1936年第2卷第5期，第427页。
[④] 牛亦未：《漫谈节育》，《新北辰》1936年第2卷第4期，第355页。
[⑤] 冯瓒璋：《节育能救中国吗？》，《新北辰》1936年第2卷第5期，第427页。
[⑥] （韩）俞莲实：《民国时期关于“生育节制”的四大论战》，《史林》2008年第5期。

婚后当节制生育。[①]当时社会上支持和反对人口论者都把人口问题与社会贫困、民族衰微与帝国主义侵略等联系在一起。就以赞成限制人口的理论为例，陈长蘅在《三民主义与人口政策》中指出："我们的人口自前清乾隆六年以来增加了三倍，我们的领土自前清乾隆以来是差不多减少了一小半，我们翻阅国耻地图，不得不为我们民族前途危……我们现时人口虽已一再加倍，然而我们的国力是'依然故我'，我们的国计民生是加倍困穷，我们的国际地位仍然是'次殖民地'，我们的民族仍然是昧弱不竞，我们的国家仍然是混沌纷乱，我们的社会仍然是黑暗混沌……"[②]可见，主张通过节育来解决人口问题是求改善民生、民族进步、国家强盛的重要手段。

限制人口究竟能不能达到提倡者所指出的这些效果呢？天主教徒对此持以怀疑态度。首先，针对限制人口可以提高生活水平、减少社会罪恶的说法，天主教徒予以反击。他们指出"贫困之由来，非于食料不敷，实由于分配之不善"，[③]"现在有一部分贫困无衣无食者，然而就有的地方生产过剩，消费力太小，而亦闹出社会问题，这种情形，完全不是生产不够分配所致，而是分配的办法不当为之因。" 不于根本上着想，而徒阻止人口增加，此乃懦夫图卸瞻养责任者之所为也。[④]况且中国连年内战，再加上水旱诸灾，必会影响人口生计。所以，如果"中国不复作内战，改良生产，提高农作物，谁能断定她不敷赡养全国的人民，而必以节育来危害她的人民？"就都市里来说，人口过多也是移民带来的结果，"中国因水旱兵灾，苛捐杂税，把各地的农民都挤进城市里去，本是事实，然而这并非人口过剩却是过于集中。"因此，提高生活水平必需要从根本上着手，不仅"要用科学的方法提高生产率"，[⑤]更应以天主的"博爱精神来解决"。[⑥]同时，人口过多也不是引起社会罪恶的原因，"如果社会的罪恶，是由于人口过剩，为什么在人口不过剩的时代，也会有罪恶的发生？"如"旧约记载着加音杀死亲弟亚伯尔，是一件社会上的罪恶，那决不会是人口过剩所致，因为当时世界上的人口，是有限的几个人"。[⑦]可见，提倡以节育来提高生活水平和减少社会罪恶的说法，并不能达到解决问题的效果，只有真正从社会生产入手，同时辅之以天主博爱的精神，才是正途。

以上主要是天主教徒辩驳节育可以解决社会经济问题的言论，而对于"必须将数减少，质才容易提高"的以节育造就优秀国民的观点，天主教徒反问道："假定

[①] 吴应枫：《得到山额夫人再渡来华的消息后》，《圣教杂志》1936 年第 25 卷第 4 期，第 203 页。
[②] 陈长蘅：《三民主义与人口政策》，商务印书馆，1930，第 77 页。
[③] 活兰神父：《反对"节育"宣传：公教尊严不容此道德破坏者（未完）》，《公教周刊》1936 年第 8 卷第 1 期, 12 页。
[④] 牛亦未：《漫谈节育》，《新北辰》1936 年第 2 卷第 4 期，第 360 页。
[⑤] 冯瓒璋：《节育能救中国吗？》，《新北辰》1936 年第 2 卷第 5 期，第 422-427 页。
[⑥] 殊猩：《目前的一个婚姻问题》，《新北辰》1936 年第 2 卷第 5 期，第 452 页。
[⑦] 牛亦未：《漫谈节育》，《新北辰》1936 年第 2 卷第 4 期，第 359 页。

中国人口只有三万万，或只有二万万，难道中国人口之质便可提高三分之一或加倍否？”以历史上的实例来说，“满清入关后，对蒙古防其强悍难制，乃力倡喇嘛教以愚之，以减少人口，现在的蒙古人比元初少了数倍，而蒙古政治也从此断绝了”。[①]这可以说明减少数量并不能提高人种的质量。那么，父母少生子女是否有利于教养呢？他们指出“良好种子大多出生在大量的集合中，独身子每多是顽皮的朽才。”[②]如果说“子女成群，不能养而教使成为优秀国民，不如少而尽力培植，教育之，于国于家两蒙其利”，也与事实不符，就以“中下阶级以经济而论，常难培植子女之全部教育，而每见子女成群，上中阶级，优于经济宜乎多培植所谓优秀分子，然事实上子女成群者反不多见”。[③]所以，减少人口并不能造就优秀国民，提倡节育无异于缘木求鱼。

更为重要的是，反观二十世纪三十年代中国人口的现状，并不是提倡节育者所说的呈现过剩现象，而是相反。因为中国的人口统计在当时很不完善，所以人口没有确切的数量。但就当时的社会现状来说，比如四川省，有七千万人口之说，“实不可靠”，其原因为“近年来四川所遭之兵燹匪劫，疾病疫病等，死亡率超过出生率，所以据可靠统计，四川现在所有人口总数不过四千万与五千万之间”。[④]再如1931年“死于旱荒疫病地震（甘肃陕西一带尤甚）水灾者达三百万以上”，一年就死了如此之多的人，何况连年兵灾匪灾，“从没有间断过，人口又怎得不日在减少？”[⑤]基于这一人口减少的社会现实，很多天主教徒引用孙中山的三民主义来批评提倡节育者的言论，认为这些人会把中国带入被帝国主义奴役的命运中去。一些天主教徒根据孙中山在三民主义学说中言及法国节育带来的不良后果，认为“马尔萨斯之毒氛现已传入中国，现代国人也在实行节育，孰不知法国已在提倡生育，重做种族的竞争，否则恐早已不复与列强并驾齐驱了”，遂以此推论，中国实行节育“终必演成种族的自杀。”[⑥]环视列强，人口都在增加，“美国人口率增三倍，日本三倍，俄国虽内经革命伤亡不少，但仍增四倍人口，德国虽经大战重大伤亡，但仍增原有人口二倍半”。而中国在人口死亡率增高的情况下不但不去提倡生育，反而节育，无异于“以待人尽量宰割，无限侵占”，故“节育实为懦弱民族之表现也。”[⑦]况且，中国目前处在危急存亡的时刻，“我国民族的衰弱，已到了极点”。[⑧]因此站在民族

[①] 牛亦未：《漫谈节育》，《新北辰》1936年第2卷第4期，第360页。
[②] 冯瓒璋：《节育能救中国吗？》，《新北辰》1936年第2卷第5期，第426页。
[③] 沈锡元：《节育问题之商讨》，《公教周刊》1936年 第8卷第8期，第13页。
[④] 牛亦未：《漫谈节育》，《新北辰》1936年第2卷第4期，第360页。
[⑤] 硃猩：《目前的一个婚姻问题》，《新北辰》1936年第2卷第5期，第451页。
[⑥] 冯瓒璋：《节育能救中国吗？》，《新北辰》1936年第2卷第5期，第425页。
[⑦] 沈锡元：《节育问题之商讨》，《公教周刊》1936年 第8卷第8期，第13页。
[⑧] 静渊：《美国节制生育的经验》，《新北辰》1936年第2卷第2期，第125页。

主义立场上，“要增加抵抗力，惟有设法增加人口，解决婚姻问题，实是第一个条件。”[①]这种以人口减少会危及国家民族生存的理由，反对节育运动，是天主教徒中间所持最为有力的一点，同时也表明作为宗教团体的公教会对国家民族出路的忧虑。

二十世纪三十年代，中国社会民族矛盾日益尖锐，面对日本的步步蚕食，公教会加强了对提倡节育以减少人口的反对，指出中国的问题在于社会的不良，而不在于人口过多，且减少人口难以提高人种的质量，反而把中国引入了被帝国主义宰割的现实中去，所以，应一面改善社会上不良现象，提高生产，一面以天主博爱的精神来感育人民，才是正当的举措。

第三节 基督教的堕胎言论

一、堕胎何以频繁发生

堕胎行为，在民国虽然受司法的严格限制，但是社会上却屡屡上演堕胎悲剧。基督教在三十年代前后也以批判的笔调批判这一屡禁不止的行为。1930 年教宗比约第十一在《婚姻通牒》中指出，实行堕胎者“将国家禁止杀害婴儿的刑法抛弃，为使国家法律，将个人随意所拥护的指示，都加以承认，并且声明这类指示不受刑法的限制。”这种现象不仅是对法律的违背，更是怂恿国家去为伤天害理的杀婴行为推波助澜，且“这种行为在有的地方已是屡见不鲜的了。”[②]据罗运炎对上海一地的观察，1930 年前后这一地区的堕胎行为比比皆是，况且在政府部门对堕胎药物加以限制后各药店私自销售者也层出不穷，尤其以中南药房为甚，“自工部局取缔药房出售春药后，颇得一般人之同情，目前该警务处长接有署名不忍坐视人张霖生之信一函，大致谓今见报章，登载有专售春药之中南药房出品为最多”。但是还有很大部分“藏于他处”，而“今所报告者，有五马路正丰街清河坊四十五号性病治疗院主人沈野鹤，表面为医生，实则专门代人打胎为业，所需种种打胎之药，皆为中南药房出品”。同时，罗运炎也道出这种事情并非某一药房所专有，而是一普遍现象：“此等新闻，我们寓居上海的，已属司空见惯，且各报常常登有堕胎致命的事。但此等事实，见诸报章者，尚不知能占百分之几，倘有精密的调查，实足以供研究的兴趣”。[③]不仅上海如此，其他较发达的大城市也存在难以数计的堕胎行为，所以“在

---

① 砯猩：《目前的一个婚姻问题》，《新北辰》1936 年第 2 卷第 5 期，第 451 页。
② 牛亦未：《介绍一件有关婚姻问题的重要档》，《新北辰》1936 年第 2 卷第 5 期，第 469 页。
③ 炎：《堕胎与节育》，《兴华》1930 年第 27 卷第 31 期，第 4-5 页。

国内的报纸上，往往可以看到堕胎消息的记录”。[①]

堕胎数量如此之多，究竟是什么原因造成的呢？在基督徒看来，主要可归纳为生计困难、身体不佳和纵欲等方面。首先，同人道主义节育观大致相同，因生计困难而堕胎的言论也指出：

一般生活困难的家庭，经济不能充足，无力雇佣保姆，婴儿的衣服、饮食、动作，一切都靠着母亲一人管理；在这样的环境里，只有一个或两个小儿，一人的能力，还可勉强支持，若是有三个或四个小儿，一人的能力，就不够用了，再加上家中的杂务，全负在一人肩上，更有力不胜任的苦恼。妇女的事务，如此繁重，因此对于育婴，便发生了厌恶的心理，因厌恶便做出堕胎的事实；所幸一般的人，对于小儿的前途如何，还不多顾虑，若是多顾虑的时候，恐怕厌恶生育的心理更大了，堕胎的事实更多了。这是因为生计艰难做出了堕胎的事实。[②]

以上是因生计艰难而堕胎的代表性言论，且以此“原因而堕胎的，亦实不在少数”。可怜天下父母心，谁也不忍看着自己的子女各个度痛苦的生活，“不得已而冒险牺牲”，上演一幕幕“堕胎的惨剧”。[③]

此外，堕胎的发生也关系到妇女的身体健康问题。由于国内人士，“不讲体育和卫生，因此一般人的身体，多不健康，特别是妇女受着旧道德的约束，静守闺阁，缺少身体的活动，身体更显得虚弱”，虽然近年来“青年女子，在学校读书，得了运动的机会，少数人的身体，比较强壮些，但还是衰弱的多，强健的少；这样的身体衰弱的妇女，自以为生育太多，有害于身体，以故生产了几次以后，再有了胎，便设法打下去，以保全身体的元气。”这就是“为维护身体，做出了堕胎的事实”。[④]

最后，因纵欲带来受胎，也是进行堕胎的一个重要原因。有些未婚少女，因受自由恋爱的影响，或受人诱骗，或溺于情欲，遂造成未婚先孕的事实，在基督徒看来，“凡属未结婚而有堕胎的行为的，当然罪在不宥”。[⑤]但在中国旧礼教仍然占主导地位的情况下，这种行为“在家人前，社会人前，是一个莫大的羞耻”。所以，在“这种情况下，只有秘密的打胎，才可以保全自己的名誉”。同时，还有很多妇

[①] 慧中：《堕胎——犯罪？》，《妇女共鸣》1936年第5卷第1期，第34页。
[②] 张汉民：《胎儿有没有生命权》，《新北辰》1937年第3卷第5期，第421页。
[③] 炎：《堕胎与节育》，《兴华》1930年第27卷第31期，第5页。
[④] 张汉民：《胎儿有没有生命权》，《新北辰》1937年第3卷第5期，第421页。
[⑤] 炎：《堕胎与节育》，《兴华》1930年第27卷第31期，第5页。

女因“受情欲的压迫，以为生育妨碍个人行为的自由，于是有了胎便打下去”。[①]这种因纵欲而堕胎的行为，不免带着“自由之祸”的嫌疑，但因此所诱发的堕胎行为，在当时无疑成为一大社会现象。

以上三点理由是基督徒对堕胎行为频繁发生进行反思的结果。但是，虽然事出有因，是不是意味着基督徒就因此赞同这一社会行为呢？从基督徒的堕胎言论看，其观点反而恰恰相反。

二、堕胎杀人：道德层面的批判

虽然在基督徒中间对节育有部分赞同的言论，但当提到比节育更危险的堕胎时，基督徒就抱以全面否定的态度。在他们眼中，即使节育在社会上大加流行，在一定程度上来说也是无涉道德的，且基督教义中也有部分内容与节育相符。堕胎就不行，它戕害了已经成形的生命。有人就对节育与堕胎之间的差别做出区分：“堕胎与避孕的目的是相同的，不同的是手段，即：堕胎是将已经形成的、生长着的胎儿杀死。避孕则是用化学的或机械的方法，使精子不和卵接触受孕。”[②]显而易见，以堕胎的方式杀害胎儿，是基督教深恶痛绝的事情，因为在圣经中，上帝按照自己的形象造人，若杀害已经成型的胎儿，正是对基督教义赤裸裸的背叛。况且，婴儿也是具有生命权的，所以不容夺取。

为什么说胎儿有生命权，主要是因为胎儿并不是母体的一部分，是有个性的生物。从解剖学而论，婴儿“从成胎以后，便与母体分为两体，再不能与母体合为一体；分离以后，母胎的环境与他不适宜的时候，不久他便死亡，母胎的环境与他适宜的时候，他便继续生长，一直到成熟的时期，产生下来，与母胎脱离关系，在这个期间，他有自己的各种器官，自己的血液，与母体的各种器官血液，没有半点连通的关系”。虽然婴儿需要吸收母体的养料，但若母体发生疾病并不能传染给婴儿。所以，依据“解剖学和生理学的指示，婴儿是有独立性的生物，并不是孕妇身体的一部分”。故此，不能把婴儿“视如孕妇身体上的一个瘤子”，任意割弃。[③]

既然胎儿并不是母体生命的一部分，那么就会成为一个极具个性的生物。按照生物遗传率的观点，胎儿“既是由人类的生殖细胞配合成的，他便有一种原动力，促使他发育，不能成为牛马，一定要成为人类”。[④]胎儿有成为人的必然性，堕胎也就成为谋杀生命，“因为小儿一受孕，已有生命，已有灵魂，所以有名分活命，”[⑤]“像

[①] 张汉民：《胎儿有没有生命权》，《新北辰》1937年第3卷第5期，第421页。
[②] 冰生：《什么情形之下应该节育和怎样节育》，《女青年》第13卷第9号（1934年11月15日），第28页。
[③] 张汉民：《胎儿有没有生命权》，《新北辰》1937年第3卷第5期，第423页。
[④] 张汉民：《胎儿有没有生命权》，《新北辰》1937年第3卷第5期，第424页。
[⑤] 徐宗泽编著：《伦理答疑》，圣教杂志社，1939，第96页。

那杀灭已成形的人的罪恶，这是环球所公认的”。[①]所以，杀死胎儿就是“杀死一个生命，都是犯了‘杀人’的诫命。为此医师在藉着胎儿有害母体为理由，实行打胎，或劝诱他人使用取消生命的毒药，亦是‘杀人’而不道德的”。[②]

由此可见，堕胎不仅违背了上帝造人的教义，同时也是变相的杀人，是一种不道德的行为。所以，当基督徒一提到堕胎，就直截了当的指出，打胎“简直犯杀人的大罪”。[③]

三、堕胎有损母体健康

堕胎不仅杀害婴儿的生命，也威胁到母体的健康，甚至会使母亲丧失生命。在中国，因为医疗水平低下，妇女的卫生意识不足，导致堕胎带来的病症经常发生。所以，“堕胎后的妇女，有出血太多的，有出血死亡的，有患子宫炎的，有感栓塞症的，有染坏气疽的，有得破伤风的”。这些病症仅仅是近危险，还有远危险，就是“堕胎后，妇女感受种种的意外后发症，其中最要者，就是复产不易”。而凡是“经过堕胎的妇女，堕胎后患‘近发症’或‘后发症’的约有半数”。[④]由此可见，堕胎不仅容易导致病症发生，且患病率持高比例，这成为基督徒反对堕胎的有力证据之一。

在很大程度上来说，堕胎带来病症还是较小的危险，更大的危险则是妇女容易在堕胎的过程中死去。中国的法律，一般“禁止打胎”，导致堕胎大都秘密进行，带来的问题也层出不穷。妇女“或者吃一种有害身体的药，或者请不懂医理的稳婆打胎，因此不知有多少母亲为了打胎而死，或者弄坏了身体”。[⑤]就以临盆接生的稳婆来说，很多“稳婆都秘密干着打胎的勾当”。她们使用的“最普通的（方法）是吃草药或将草药塞进阴户里去，同时再加以按摩小肚的手术。这种堕胎的方法虽有时会发生效果，但非常危险，往往伤及内部或流血过多而丧生”。此类现象在全国不断涌现，“不但流行在内地，即在通都大邑如上海等地，也常常可由报纸上发现这类新闻”。[⑥]

一般认为，中国之所以会频频发生堕胎死亡的问题，主要是医疗卫生的落后所致，但是起视寰宇，在西方国家如德美等国内，堕胎带来的死亡人数亦是居高不下。在德国，“从一九二二年到一九二四年，柏林城中因堕胎引起子宫炎而死亡的妇女，

[①] 沈亚伦：《限制生育是否罪恶》，《兴华报》1922年第19卷第33册，第13页。
[②] 毛振翔《天主教与家庭》，《益世周刊》1947年第29卷第5期，第67页。
[③] 《节育问答》，《公教周刊》1936年第8卷第12期，第10页。
[④] 张汉民：《胎儿有没有生命权》，《新北辰》1937年第3卷第5期，第426-427页。
[⑤] 冰生：《什么情形之下应该节育和怎样节育》，《女青年》第13卷第9号（1934年11月15日），第29页。
[⑥] 心声：《稳婆手下的牺牲者》，《女青年》第13卷第9号（1934年11月15日），第58页。

一三四八八人，而因正产死亡的妇女，只三一二人。Heynemann 曾说：'近来大城市里的产科医院内，产妇死亡的原因，以堕胎为最多。' 一九三零年六月，柏林城里的产科医师，在集会的时候，曾说：'近来连结核病算起来，没有一病如堕胎杀人的那样多'。"[①]在美国，"每年都有大批大批的母亲堕胎。去年（按：1944 年）一年内，就有五十万妇女堕胎，这是打破了历年来的最高纪录，其中的五千妇女因此而死亡，另外的五万因此而终生不孕"。[②]可见，只要有堕胎行为的发生，就不可避免地带来死亡，而医疗卫生水平只是其中的一个潜在原因。所以，死亡率居高不下的原因主要是堕胎行为本身，而非其他。

正是基于堕胎会影响妇女的身体健康，更甚者会致妇女于死地，所以有些基督徒从对比中指出，节育虽然受到一些人的反对，但相对于堕胎来说，节育方法是"人道的、无害的、科学的"，节育方法"绝不是那残忍的，危险的堕胎方法"。因此，"推广节育的常识是减少盛行在各级社会的堕胎的唯一办法。我们为什么不将平稳的节育方法来代替那痛苦甚至丧命的堕胎呢？否则，在这失业，经济恐慌的急流中，将有不少妇女为堕胎而牺牲她的健康和性命"。[③]

小　结

二十世纪三十年代，主张节育的呼声日甚一日。在此背景下，教会也开始回应节育思潮。基督新教在不反对节育的前提下，努力诠释基督教义以迎合时代。并把节育与优种强国、"制造国民" 联系起来。当然，新教内部也有反对的声音，但并非是反对节育，而是认为优生不如优境，只有改造不良的社会环境，才能最终解决社会问题。相形之下，天主教则极力反对节育运动，认为不论从道德层面，还是征诸学理，节育都不能消除社会上隐患，使国家民族臻于强盛。由此可见，在节育问题上，新教和天主教形成了不同的观点，从宗教社会学层面而言，天主教作为一个更"体系化"的宗教，与世俗伦理就趋于更为紧张的情状。当然，新教和天主教关怀社会问题的进路也决定了其观点的不一，新教多以理性和体验来从圣经中寻找依据支撑观点，而天主教多立足于圣经和传统，这就决定了双方在节育问题上不同的态度。如果说新教和天主教在节育问题上存在一致地方的话，那就是彼此都期望强国，都表达了对现实社会和国家出路的忧虑。相关研究指出："近代以后，性与生殖的问题既属于私人的隐私，又同时是国家重要的政策对象。"[④]因此，基督教会的

[①] 张汉民：《胎儿有没有生命权》，《新北辰》1937 年第 3 卷第 5 期，第 426 页。
[②] 陈秀霞：《堕胎问题在美国》，《妇女(上海 1945)》1947 年第 2 卷第 6 期，第 17 页。
[③] 陈薇：《妇女与节育》，《女青年》第 13 卷第 9 号（1934 年 11 月 15 日），第 19 页。
[④] 小浜正子：《从"非法堕胎"到"计划生育"——建国前后性和生殖之言论空间的变迁》，载《近代中国城市与大

节育观念也被纳入国家化的轨道，成为诸多探求社会出路的言论之一。

不过，基督教会因自身面临的诸多困境，也导致其在节育上的言论走向曲高和寡。如新教面临难以调和的道德困境，在教义和现实之间树立起一道难以逾越的鸿沟；而天主教也多以宽泛的原则来表示对问题的看法，难以形成一套可行的措施，例如教会在节育问题上大都提出反对的原因，几乎没有提出解决社会问题的具体观点，仅仅要求从社会入手并辅之以天主的博爱精神，因此天主教对节育问题的训导难为社会接受和落实。正如当时一位天主教徒为天主教生育观辩解一样："现在这些（天主教的）正理，往往受人攻击。在婚姻里头，人家只见男女满足自利心的结合，那结合后的自然果实，竟当作扰乱分子。人家每嚷斥公教会无理取闹，越出范围，强人做不可能的事情；实在公教会并不革命，并不在夫妇的伦常上，加什么新东西。她所说的，都是性理昭示我们的，她不过用她的神权，捍卫那至高的，不可侵犯的性律的要求而已"。[①]这也是教会回应社会问题有限性的体现。

而对于堕胎现象，教会采取完全反对的态度。因为堕胎首先直接违背了圣经中"勿杀人"的诫律，成为不论在何种程度上是难以调和的矛盾。而从解剖学、生理学和遗传学上来说，婴儿确实有生命权，不仅有生命，更有灵魂，所以，堕胎就等于杀人，是违反道德的行为。由此可见，堕胎行为已经与教义形成难以调和的冲突，出入太大，教会无论如何也不能对此抱以同情的理解。

总之，无论是教会回应节育还是堕胎，都是教会构建合理两性关系的一环，期望以此来塑造教会引领时代的形象，进而把节育和堕胎行为纳入教会的规范之内。当然，教会的回应也包含着对节育与堕胎带来诸多社会问题的反思以及对女性身体的关怀。

众文化》，姜进，李德英主编，新星出版社，2008，第355页。

① 吴应枫：《婚嫁后男女对于生育的权利和责任》，《圣教杂志》1937年第26卷第10期，第589页。

第四章 圣化的婚姻

民国时期，婚姻呈一过渡形态，社会上对婚姻问题的解决，恪守传统者有之，走向自由者有之，在新旧杂糅的现状下导致婚姻问题层出不穷。基督徒面对过渡时代的婚姻现状，通过对新旧婚姻的全面审视，对“两层礼教”下的婚姻问题、恋爱与择偶、离婚与再谯等涉及婚姻问题的方方面面加以全面讨论，期冀通过规范自身婚姻，进而指导社会，引领时代。

第一节 “两层礼教”下基督徒的婚姻走向

一、“两层礼教”下基督徒的婚姻

基督教来华，在拯救灵魂的过程中也发生对社会问题的关注，对中国旧式婚姻的改造亦是其中的一环。传教士不仅通过报纸舆论揭露传统婚姻的弊端，宣传西国文明结婚的盛例；同时身体力行，奔走呼吁，在传福音的过程中传“文明”。故此，一些传教士满怀信心地指出基督教是解决中国婚姻陋俗的不二选择，认为无论什么地方引入了基督教，“父母们都将倾向于比过去更合理地为子女选择配偶，以代替过去普遍金钱至上的考虑。”并“将推迟人们的婚姻到适当的年龄，并考虑当事人双方各自的偏好，使婚姻成为一件神圣的事情，而不仅仅是一种社会的需要。”此外，基督教也“绝不与一夫多妻制和纳妾制妥协，而且，要将毒害中国社会并到处蔓延的恶习彻底铲除。”[①]

二十世纪初，面对妇女解放潮流的涌动，教会也开始反思近代以来基督教在婚姻问题上的作为，在肯定其贡献的同时也发出忧思。认为基督教因为受历史背景和社会环境的制约，“对于许多社会问题，未能彻底改革，仍沿袭作去”，比如婚姻问题，女信徒仍旧处在被压抑的地位，而教会现存的“两层礼教”就成为造成这一现状的“罪魁祸首”。[②]

何谓“两层礼教”？第一层礼教即中国传统的专制婚姻制度。在这层礼教下，“男不自专娶，女不自专嫁，必由父母，须媒妁，”[③]因此，“父母之命，媒妁之言”成为男女婚嫁亘古不变的原则。这一问题在社会中极为普遍，教会人士多对此提出批评。指出专制婚姻制度下，“男女不一谋面，不求同意，强为配匹，大错铸成，

[①] （美）明恩溥：《中国的乡村生活》，中华书局，2006，第271页。
[②] 朱延生：《“两层礼教”下的中国女信徒婚姻问题》，《生命》第5卷第3期（1924年11月），第75页。
[③] 秦蕙田：《五礼通考·嘉礼二十四》，《五礼通考》卷151。

伉俪非偶”。[1]因为夫妻之间的结合并非出于男女自愿，因此“中国人的夫妻，不是爱情结合的，”而是男女“经过一种制度的手续，就算是正了夫妻的名分”。[2]这种无爱情的婚姻只能成为培养痛苦的渊薮。就信徒内部的婚姻而言，也处在专制婚姻的负面影响之下：“或男女二人彼此不同心，专制父母，强迫订婚者有之；或男女二家互有不愿意，强悍媒妁，阴谋作合者有之。”[3]这种“抽采”式的结合，不免发生遇人不淑之现象，倘若如此，只得茹苦含辛，忍耐到底，藉着什么“红颜薄命”，“实命不犹”和“上帝的安排”一些话，略以自慰，到万不能忍，就得走“服毒”、“投井”、“悬梁”、“自杀”之一道，若一提到“离婚”，不但要受世俗的讥评，亲友的指责，还会受到教会的除名。[4]总而言之，在专制婚娶礼教下，只有忍受痛苦之一途。

第二层礼教为教会内部强制下信徒与非信徒之间的婚娶规范，即“片面的教内外不通婚”准则，主要体现为“教内女子不准嫁给教外的非基督徒，而教友可以娶教外的非基督徒的女子为妻”。教会之所以如此规定，主要有两层意思。首先，男信徒娶非信徒的女子为妻，因为女性容易信教，这无疑是布道的好方法，也是增加信徒的有效手段。但是这种办法之下，逼迫的成分多，而自愿的需求少，“岂知这些受压迫的女子，就按着这办法，作了基督徒，恐怕因家庭的强迫，不得不如此的”。所以，以此手段来得到信徒，不过是在教友簿上增加几个人数而已。[5]其次，强调女信徒必须嫁给信徒，但因社交不自由，不仅教会学校“禁绝他们与男学生自由往来”，而且中国人在教会中者常反对“男女交际自由”，这样，就导致女信徒找不到自己心目中愿找的男信徒。[6]而一些男教徒却藉此“可娶得受教育的，有知识的青年女信徒为妻”。所以“她们若不甘心忍受，就只得不嫁，作个独立主义者，度那种凄凉惨淡孤寂无聊的生活”。[7]因此，片面的教内外不通婚，为害甚巨。

二十世纪初期，社会上出现“自由恋爱，家庭分立”等新思潮，虽然教会内部人士对这些新思想潮流持不同意见，[8]但面对时人的批评，对束缚基督徒婚姻的“两层礼教”，教会也不得不提出改革建议。在教会引领时代的前提下，如果自身的婚姻问题得不到解决，其领袖角色就难以为时代所公认，所以，如何在过渡时代解决自身一切不满意的婚姻，成为摆在基督徒面前的一大任务。

---

[1] 潘慎文口授,王治心笔述：《专制婚姻之弊害》，《兴华》1917年第14卷第17期，第8页。
[2] 吴尚鹰：《婚姻制度的痛苦》，《兴华》1920年第17卷第16期，第 28页。
[3] 殷道勤：《婚姻之陋俗》，《女铎》第9卷第11期（1920年2月），第2页。
[4] 朱延生：《"两层礼教"下的中国女信徒婚姻问题》，《生命》第5卷第3期（1924年11月），第75页。
[5] 朱延生：《"两层礼教"下的中国女信徒婚姻问题》，《生命》第5卷第3期（1924年11月），第75页。
[6] 刘廷芳：《基督教在中国与男女关系问题》，《真理与生命》第1卷第6期（1926年6月），第167页。
[7] 朱延生：《"两层礼教"下的中国女信徒婚姻问题》，《生命》第5卷第3期（1924年11月），第75页。
[8] 罗运炎：《基督教与新中国》，美以美会全国书报部，1923，第28页。

二、基督徒专制婚姻之走向

民国社会因受新思潮的冲击，专制婚姻受到批判。纵观民国基督教话语下的专制婚姻，也都被赋予负面形象。中国旧礼教之下的男女婚姻，毫无自主权，而“昏庸顽固之父母，奉为圭臬，子女迫于专制家庭之淫威，格于社会恶俗之物议，忍气吞声，唯有屈人而已”，[①]“自古迄今，不知结下多少孽缘，这是不可隐讳的一件事”。[②]因为专制婚姻与旧礼教捆绑在一起，所以教会话语下的专制婚姻自然呈负面形象。

社会各界在普遍批判专制婚姻的基础上，大力提倡自由婚姻，即婚姻不当由父母专制，而是男女双方通过自由恋爱结成佳偶，因此，“不自由恋爱上所生的婚姻，也不算得婚姻自由，”“一定要有自由恋爱的结合，才算是真实、正确、含有意义的婚姻”。[③]但面对此新思潮，基督徒群体却产生截然不同的反应。首先，他们认为今日所谓之自由恋爱，染欧美之誓言，趋于极端。曰恋爱二字作“灵肉一致”的解，曰自由恋爱四字，作“由肉而灵的恋爱”解，或有作“实在是一种自由的性交”。如此，则“有伤礼教，借恋爱神圣之名词，为纵情恣欲之门径”。[④]这种行为自然为基督徒所唾弃，并且引起教会人士对文明婚姻的怀疑。他们甚至认为专制婚姻优于“文明婚姻”，“从前‘专制婚姻’的害处固多，但总较那‘假文明婚姻’的害处来得少”。[⑤]所以，一些年轻人对恋爱和结婚敬而远之，“把婚姻认为人生底坟墓，把婚姻认为幸福的丧钟”。[⑥]

传统与现代的婚姻形态都被加以批判，基督徒普遍认为，“时代落伍的旧制婚姻，不是我的婚姻观，迎合潮流的自由婚姻，也不是我的婚姻观”。[⑦]何以会如此？这主要是因为民国社会是一过渡社会，受此时代背景影响下基督徒的婚姻也呈过渡状态，即由中国旧有的婚姻过渡到“欧美各国的新式婚姻”，[⑧]所以在这旧传统未被彻底打倒，新思想未确立的过渡时代，婚姻就成为复杂的社会问题。

婚姻形态的复杂态势也引发层出不穷的婚恋悲剧，如自由恋爱引发的自杀现象层出不穷，自由结婚后的夫妻离异现象也屡见不鲜。[⑨]如民国时期一些基督徒就以总结的语气揭露教会内部不良婚姻的诸种现象，以及对信仰、身体和教会前途的忧思。一对佳偶天成的青年，因为家长反对而成怨偶；一位品学兼优的青年与一位极

---

① 章：《父母之道——对于子女婚姻的认识》，《兴华》1932 年第 29 卷第 43 期，第 18-19 页。
② 唐马太：《两个婚姻的模范》，《真光》第 32 卷第 3 号（1933 年 3 月），第 10 页。
③ 炳文：《婚姻自由》，《妇女杂志》1920 年第 6 卷第 2 期，第 1 页。
④ 徐宗泽：《对于近今妇女问题当知之原则》，《圣教杂志》1924 年第 5 期，第 198 页。
⑤ 冯树华：《家庭伦理观》，《青年进步》1921 年第 40 册，第 15 页。
⑥ 唐马太：《两个婚姻的模范》，《真光》第 32 卷第 3 号（1933 年 3 月），第 10 页。
⑦ 每文：《我的婚姻观》，《兴华》1934 年第 31 卷第 11 期,第 20 页。
⑧ 梅君：《过渡时代的婚姻》，《伉俪月刊》1946 年第 1 卷第 1 期，第 10 页。
⑨ 参见第 5 章第 2 节。

不错的女子订婚后却被另一位极不相当的女子诱惑而取消以前的婚约；“一对恩爱的夫妻，已经生了几个女儿，却因一方面离家不久，他方面即另有情人”。“至于基督徒纳妾，传教士犯第七戒的事，”也屡见不鲜。这些“基督徒婚姻的不良现象，不但当事者的精神、身体、事业大受摧残，即教会之声誉与事工，亦大受影响，关系基督教之发展与前途甚巨”。[①]

其实，教会早就对此问题产生关注，通过寻找导致婚姻问题发生不良现象的原因，提出解决办法。为何第一层礼教被推倒之后基督徒婚姻问题重重，其主要原因是处在过渡时代，除旧已成，立新却遥，给青年带来苦闷和彷徨。“以我国于一切新人生道德尚未确定之前，而一切旧观念有枯朽难待，好像折冲调和之我国民性，乃以不可相强之‘上下同意’强为章法”。[②]青年婚姻从父母专制的牢笼中解放出来，走向自由恋爱，但却无标准可循，自然导致悲剧不断。所以，一些观点认为这是父母对子女的婚姻问题没有进行指导的缘故，“现在呢，父母家长都已不肯替我们作主，叫我们自己去‘自由恋爱’；而怎样进行恋爱，父母师长既未传授秘诀，我们日常所读的书本子里，又无参考资料，更无公式规条，于是我们只好糊里糊涂，梦一样地走上恋爱、结婚、生儿育女……所谓人生的途程。幸福也好，痛苦也好，总之迷迷惚惚地‘演’了出来，是幻是真，只有付诸天命！”[③]这里，可以看出时人观点吊诡的一面：一边是批判专制婚姻下的父母专断，一边是在走向自由背景下又对传统的回归。所以，要树立过渡时代基督徒正确的婚姻观，必须在传统与现代之间找出第三条道路来。

教会确然也探索出一条道路来规范基督徒的婚姻。首先，父母不应当因婚姻自由而对儿女的婚姻视而不管，应加以指导，“他们听见了婚姻自由的呼声，就把自己的主权，丢的一干二净。所以儿女们的终身大事，就听他们的自便。岂知道这件事为父母的还应当在他们中间指导呢”。[④]一些基督化家庭的书籍也具体罗列出基督徒的父母应当如何指导儿女的婚姻问题，在这方面给予很大帮助。[⑤]其次，子女也不应过于追求自由，应当征求父母的意见。“当知老年人之经验和眼光，都是你望尘莫及的”。所以，“你有所爱慕，务要商诸父母，须得父母之同意。如无父母，亦须商诸年长有识见之亲友，商决后，乃与之信使往还，至少须一年光阴，渐从各方面彼此探听，事事了解，果有同声同气之希望，乃定媒妁。如此审慎。犹不得良好

[①] 编者：《为基督徒婚姻问题对教会的一个建议》，《真光》第 39 卷第 10 号（1940 年 10 月），第 1 页。
[②] 建文：《父母对于子女婚姻自由应有之认识》，《女铎》1931 年 8 月第 3 期，第 7 页。
[③] 谢扶雅：《今日中国道德标准问题》，《南华小住山房文集》（第 5 辑），香港南天书丛公司，1974，第 332 页。
[④]金潘文芝：《少年中国的婚姻谈》，《女铎》1924 年 7 月第 4 期，第 1 页。
[⑤] （美）海珥玛：《怎样建设基督化家庭》，张雪岩译，上海广学会，1937 年。

之家庭，而有反目之悔者，吾不信矣”。[①]这里，婚姻权操诸当事人手中，父母处于指导者的地位，并且经过长时间的交往，就可以产生美满的婚姻。也有观点指出需要子女、父母、介绍人三方面议定，必能产生幸福家庭。“凡未婚底男女们，有父母的，应当征求父母的同意，也须有妥实的、公正的介绍人，既然男女双方表示同意，那做父母的，总可以成全，介绍人定能主持公道，这样婚姻底结合，是三面议定，各无反悔，后来必能享受家庭永久底幸福”。[②]由上可见，基督徒所探求的正确的婚姻办法可归结为两点，即“或由父母之命，媒妁之言，而参以双方本人的意志；”“或由双方本人的同意，而征求父母的认可”。[③]

圣经中也记载着“凭着父母之命，媒妁之言而成功”的以撒和利百加之间的婚姻，其成功不仅归功于长者的指导，更归功于长辈征求了双方的意见。[④]所以，王明道指出：“婚姻是神制定的，是我们所当尊重的，”婚姻“应当有贤明的父母作主，有虔敬年老的媒妁介绍，但还必须得本人的同意，”这样，他们一定不会遭遇种种悲惨的结局。[⑤]可见，在基督教义的规范下，在传统与现代之间探求基督徒婚姻之出路，成为第一层礼教崩溃后基督教会拯救自身婚姻问题，确立教徒婚姻在社会上的指导地位，最终树立教会的“救赎”形象的最终办法，这也是过渡时代基督教在新旧潮流夹缝之间做出的艰难抉择。

三、志同道合的规范婚姻

五四时期，第二层礼教在一定程度上也被批判。许多基督徒指出教会当撤废“基督徒与非基督徒不通婚的训戒”。但是，通读民国时期教会关于信徒与非信徒之间能否通婚的言论，发现其观点主要为禁止相互之间的通婚。首先，主张“教友可以娶教外的非基督徒的女子为妻”，是否能够得到完美的结果呢？虽然教会并没有对这一层面作正面论述，但在其言论的字里行间我们可以发现一些端倪。基督徒娶外教女子，能否实现完美婚姻呢？答案是否定的。在当时社会，牧师娶外教女子为妻的现象比较普遍，“有的人当了十几年的传道，甚或荣膺牧职，他的师奶和他，是一个同床异梦的世俗人。”[⑥]殊不知牧师娶外教妻子，不仅影响信仰，也影响工作：

宗教牧师的妻子，最好是志同道合者，照我的意见，牧师断不可娶非基督

[①] 蜀影：《新旧婚姻问题之补救法》，《女铎》1929年3月第10期，第8-9页。
[②] 林增仪：《婚姻底救济谈》，《兴华》1926年第23卷第37期，第5页。
[③] 每文：《我的婚姻观》，《兴华》1934年第31卷第11期，第20页。
[④] 唐马太：《两个婚姻的模范》，《真光》第32卷第3号（1933年3月），第15页。
[⑤] 王明道：《结合婚姻的正规》，《伉俪月刊》1946年第1卷第2期，第26页。
[⑥] 张鲁四：《基督徒可以和世俗人通婚嫁么？》，《真光》第36卷第7号（1937年7月），第52页。

徒，因为夫妇的信仰合一，工作自可彼此提携，苟夫妻的信仰不相同，则是非各执，求其能弃其所学而从我，恐非易事。信仰既不相同，牧师的工作当然受有打击，纵相安无异，然究无帮助。[1]

更有甚者，男信徒娶到信仰不同的妻子，不仅不能感化对方入主，更会弄出许多笑话。如“某教会人娶了个世俗女子，起初是声明过门后不许拜菩萨的，谁知那妇人买一尊弥陀佛藏在大柜里供拜。有一天，这教友偶见柜隙溜出丝丝白烟，疑为失火，马上扭烂锁头来看，才破了这个秘密。是晚夫妻大打一场，煞是热闹”。[2]即使一些教外女子进入信徒家庭会被感化归主，但多为强迫所致，“许多的教外女子，进入基督徒的家庭以后，不都成了他丈夫的网罗机栏么”。[3]故此，信徒娶教外女子为妻，不仅影响教会事工，也违背婚姻自由的真义，最终会带来难以克服的矛盾。

不过教会最为关心的，则是教内女子能否嫁给教外人士的问题。对此，赞成的意见认为“不要把这婚姻的问题看得太狭窄，只要门当户对就可以，或者对方的人格高尚也就可以，不管他是不是信徒，都可以连成眷属。那样还可以藉着机会挈她平日所领受的真道，劝化她的夫家，以她平日所养成的品德，感动她的夫家，使夫家的家庭因此可以同走一路。”这里，婚姻讲究“门当户对”被加以强调，凸显出基督徒婚姻与传统的藕断丝连。同时，主张只要对方人格高尚亦可通婚的观点，在基督徒中间也偶有提及。虽然说教外人良莠不齐，但教内信徒也未必个个信德高尚，所以“与其嫁一个教会中阴险的凶狠的狡猾的野兽，还不如嫁一个教外的有高尚人格的真君子”。[4]

反观不赞成的理由，它首先强调中国现在“还没有打破大家庭的制度，那样信徒的女子嫁在不信道的家庭中，必有种种的难处和不合适的地方”。如此不仅不能感化夫家信道，而且“对于自己所信的道也不能自由”，“即或嫁了一个独开门户小家庭的夫婿，那样也是免不了有困难，例如在思想上，信德上，习惯上，嗜好上，各人相背驰，怎么能有好的结果？女子信心坚固的，还可以保守一己的信德，若不然也要入鲍鱼之肆，同流合污了！至少也要流落到半生半死的地步”。[5]虽然认为如果对方人格高尚就可结婚，但人格和信仰毕竟是两回事，即是双方人格高尚，夫妻之间产生完美的爱情，“男子诚能因女子之爱情而动其感情，增加爱的热度，但很

[1] 王明德：《牧师的婚姻问题》，《兴华》1927年第24卷第8期，第9页。
[2] 张鲁四：《基督徒可以和世俗人通婚嫁么？》，《真光》第36卷第7号（1937年7月），第52页。
[3] 钟一杰：《我理想的基督徒家庭》，《真光》第40卷第8-9号合刊（1941年9月），第27页。
[4] 君镐：《信徒女子应否与非信徒结亲？》，《女铎》1930年6月第1期，第2-4页。
[5] 君镐：《信徒女子应否与非信徒结亲？》，《女铎》1930年6月第1期，第2页。

少因女子之爱情而变其信仰”。[①]所以，以人格为皈依基督教的依据，是难以达到预期效果的。

诚然，在民国时期，教会对女信徒嫁给教外人为妻，多加以限制，这是出于对女信徒婚姻在社会上引起诸多问题的关注与反思的结果。处于时代过渡潮流中，女信徒受社会浮尚风气的影响，出现道德人格颓废的现象，致使在婚嫁问题上崇尚虚荣，追求奢华，造成诸多违背基督徒处事原则的举动：“今日的信徒，多带着西洋色彩，抱乐利主义，只顾目前，不顾将来，把古人所主张的仁义一概抹煞而不讲”。[②]有人甚至反问道：“试问有几个女子，能战胜自己的虚荣心，免受男子种种威逼诱惑的努力的侵害呢？”尤其是一些女信徒，其行为实在不能令人佩服，让她们去感化对方信主，实为不可能：

> 许多女信徒，受过高等教育，做学校的校长，教员，某会的干事，教会的传道。她们嫁给非信徒，到底怎样呢？感化了多少男子信靠基督呢？自己失败，灵魂危险，教会不幸，少一会员。甚至有的女信徒因美男子的地位与财力，而甘心做他的姨太太。哪里还谈得上感化男子来信基督呢？[③]

在芜湖美以美会教区，教会中女子，亦多“习尚奢华，爱慕虚荣，任意与非信徒结合，或妻或妾，皆不顾也”。[④]这类现象在教会中的大量存在，自然对基督徒的宗教信仰产生很大影响。当然，教会不仅仅只关注信仰问题，也对女信徒嫁给教外人对她们身体带来的危害以极大的忧思。例如在牧师张鲁四和友人的一次谈话中，我们就可以窥见基督教对身体的关照：

> 一次，我（按：指张鲁四牧师）和友人C君在广州永汉公园散步，对面来了个和C君招呼的女子。伊的衣服很华丽，但皮黄肌瘦，满脸愁容。伊掠过去了。C君说，“这是我从前的同学。她爸妈姊妹都信主的。那时她很丰采健美，活泼快乐。毕了业她就和一个世俗少爷结婚了。还听说她阻止丈夫纳妾闹了不少是非呢！距今年不过三年就糟蹋得这垂死模样了。可怜！”张先生说：“为什么要嫁世俗人呢？”C君说：“你不知啦，她丈夫很有钱。”张先生顺口道，“看她一身死病，满面忧愁，要钱何用！”[⑤]

---

① 王刘静霞：《谈谈女信徒的婚姻问题》，《女铎》1930年11月第6期，第7页。
② 文波：《读信徒女子应否与非信徒结亲书后》，《女铎》1930年10月第5期，第5页。
③ 王刘静霞：《谈谈女信徒的婚姻问题》，《女铎》1930年11月第6期，第8页。
④ 文波：《读信徒女子应否与非信徒结亲书后》，《女铎》1930年10月第5期，第5页。
⑤ 张鲁四：《基督徒可以和世俗人通婚嫁么？》，《真光》第36卷第7号（1937年7月），第53页。

通过他们的对话，可以看到基督徒嫁给非信徒带来的危害。不过在他们话语背后所体现的深层意思可以看出，反对信徒与非信徒通婚的信号是强烈的。既然与非信徒结婚只能带来病态的身体、淡化的信仰、一群在社会上显得爱慕虚荣的女基督徒形象，还不如直接禁止信徒与非信徒通婚的好。因此，教会人士一致认为信徒结婚应讲求“志同道合”，即“如同为基督徒，如能是同一教会的最佳，”如果确实难为同一宗派，就是不同宗派的也无妨。但总而言之，“若是基督徒与非基督徒结合，那就非常不当了”。[①]教会在向社会解释基督徒的婚姻问题时，也特意在强调神意的前提下，突出非为同信仰者，不能结婚的训诫，“信徒对于婚姻问题的选择，对方必须是一位有神生命者——重生得救的人，否则不但以后得不着家庭中真的乐趣，更是违背了神的旨意”。[②]

综上，在民国初期，一些信徒对教会内部片面的“基督徒与非基督徒不通婚的训戒”提出批评，但在讨论的过程中，教会不仅没有去除第二层礼教，而且是对此加以强化。究其原因，主要是对社会上信徒与非信徒通婚所带来的一系些列社会问题进行反思的结果。首先，外教女子嫁给教徒，不仅不会带来美满婚姻，而且会影响家庭的幸福，更会影响牧师的事功和信仰；其次，把女信徒嫁给教外人，因为新时期女子人格低落的缘故，所以依靠他们难以引领对方归主，只能产生一个个病态的身体和社会上对基督徒形象产生的不良印象，甚至会影响教会的前途。所以，面对信徒与非信徒通婚所引发的一些列社会问题，基督教教义再一次被强调，传统的“基督徒与非基督徒不通婚的训戒”再一次被肯定。

第二节　自由恋爱与择偶

上一节整体分析了民国社会两层礼教之下基督徒的婚姻走向，厘出在时代大背景下教会的婚姻忧虑与抉择。但对婚姻问题的诸多细节内容，如关于恋爱、择偶、离婚和再婚等问题并未给予全面的解读。本节先集中讨论恋爱和择偶的问题，其中恋爱问题又涉及文章其他章节的论述，因为教会在性、婚姻、节育和贤妻良母主义方面的诠释都与自由恋爱有一定的关系。

一、自由恋爱的危机

民国时期，在专制婚姻向自主婚姻转变的过程中，男女自由恋爱问题日益受到社会的关注。公教会在二十世纪二十年代指出：“现在各种印刷物中，人所最讨论

[①] 曹新铭：《根据基督教的婚姻观作一个婚姻问题的总检讨》，《真光》第39卷第10号（1940年10月），第12页。
[②] 《问题回答：问基督徒的婚姻问题，可否有详细的解释？》，《灵粮月刊》1942年第9期，第14页。

最研究者，为恋爱问题”。[①]男女之间的自由恋爱不仅是对专制婚姻的反动，更是求得最佳配偶的不二选择。但在民国，社会上的自由恋爱却达到了难以想象的地步：“所谓恋爱的真义，是指男女两性，每个人有他和任何人发生恋爱的自由。不管男性或女性，他愿意爱某人的时候，他便可以与某人相亲近、相结合；他一旦不爱某人了，别有所爱了，他即可和某人相离弃、相拉倒。”[②]这是教会引用《新女性》上关于自由恋爱的定义，作为一个激进的刊物，它所宣传的恋爱无疑是放纵的男女交往。

当然，以放纵自由为依归的恋爱在社会上可谓见仁见智，反对和赞同的意见都有。作为维护社会道德的基督徒群体，他们对此也提出了批判，并开始解读出现这种恋爱现象的原因和带来的危害。究其原因，主要是自由恋爱所面临的两大困境：一为旧制度解体、新制度肇建在恋爱问题上带来的困惑，二为人们在趋新潮流下媚于追求恋爱自由。就前者而言，社会上刚刚开始摆脱专制婚姻，趋向自由择偶，这无疑使一般追求自由恋爱的青年男女茫然无据，难有标准可循。正如时人指出：“择偶问题是现代中国社会里一个重要问题。吾们的前辈当然没有经历过；即吾们同时的人，或者因为环境落伍，或者因为家庭守旧，亦多有不得自行选择伴侣的。问题既是簇新，解决亦无成法。因此酿成悲剧，乃日有所闻。”[③]这正是新旧制度更替带来的特殊情况，“在事实已证明旧制度日益使人类堕落，而趋于丑恶化的时候，”新制度下恋爱的道路何在，这是摆在教会面前的重大问题，因此，教会人士以急切的语气指出：“我们希望把达到较高的制度的道路指出来，”我们要先问：“恋爱是什么？恋爱应该是什么？我们所要求的解答，不是我们祖先所相信的，也不是法律所规定的，更不是‘相当’、‘进步’的，而是依据近代性的革命家和‘自由恋爱者’之要求而去研究出来的。”[④]如此来看，研究恋爱问题就成为时代摆在教会面前的一大任务。

另一困境是人们趋新观念带来的危害。很多青年男女，“醉心于新文化伪说，自由放任，鲜耻而寡廉，日寻欢于戏剧歌舞场中”，[⑤]如若有人对此提出批评，反而会受到讥讽，认为批评者是时代倒退的推动者。从基督徒在为自己关于恋爱问题的文章辩解中可以清楚地嗅到这一味道，雪岩在《现代女子解放的流弊》一文中指出：“骤看在自由恋爱之下加上‘危机’两个字，在这自由花怒放的时候，是很容易惹起人愤怒的，但阅者诸君，不要忘了，不论我们要讨论什么关乎社会的重大问题，

① 徐宗泽：《对于今日妇女问题当知的原则》，《圣教杂志》1924 年第 5 期，第 197 页。
② 《自由恋爱》，《圣教杂志》1928 年第 10 期，第 460 页。
③ 梅贻宝：《择偶问题杂感》，《真理与生命》第 5 卷第 5 期（1931 年 3 月），第 1 页。
④ 啸云：《现代恋爱批判》，《女青年》第 15 卷第 1 期（1936 年 1 月 15 日），第 59-60 页。
⑤ 徐宗泽：《对于今日妇女问题当知的原则》，1924 年第 5 期，第 199 页。

最要紧的是避开形表上的义气，而以忍耐镇慎的态度钻到问题的深处，加以精细研究，为此方不至落到肤浅盲从的危险上。”[1]从雪岩无奈的解释中可以看出，当时社会上对恋爱自由的追求成为众人心中的时髦，稍有反对即会遭到唾弃。教会人士把青年男女的趋新潮流称为过激主义，按照他们的说法：“今日中国青年的思想的最大谬误，就是以为欲求社会的进步，必须把旧有的文化根本铲除，然后在这旧址上建造一个簇崭全新的新世界。试想我们人类费了不知多少年的苦心孤诣，经营缔造，才能有今日的文明程度，竟忍心把它完全抛入垃圾堆里，把社会的基础完全破坏，重新从野蛮时代做起么？所谓过激主义，简直是退化主义，退入野蛮时代。”此过激主义就是“大胆地宣传自由恋爱，须有革命的精神，由懦弱而产生的道德乃是一种假面具”。[2]当然，在打倒一切旧思想文化的民国社会，出现此种恋爱思想是可以理解的，但作为维持社会道德的教会，自然对此持批判态度。

同时，自由恋爱带来的危害不可谓不大，具体可以归纳为几大方面：第一，不利于女性解放。在高唱男女平等，女性解放的时代，很多女性藉着这一思潮走上了解放之路，但是事实却令人担忧：“大多数的女子，却反因着解放呈露了很危险的病象——就是离开了原来的大道，竟向岔道上走去！”[3]具体而言，诸多婚姻的选择和恋爱的行为本身就是束缚女性解放的“紧箍咒”。在婚姻的选择方面，躐等的婚姻成为社会上的普遍现象，“今日中国女子的择婚，在学识方面，大概：小学毕业的，想嫁一个中学毕业生；中学毕业的，想嫁一个大学毕业生；大学毕业的，想嫁一个外国留学生；这种的选择，大致还不算错，不过还有点陈旧的思想，以为丈夫的才能，一定要比自己高，就不免小看了自己”。[4]这就是所谓的“躐等的求婚”，此种现象对女性的影响甚大，“因为这样的男子所以肯降身婚你，大半是因为你的美貌，从好处说，或不是因为你的性格淑贤，但他的程度既然高你一等，他在日常的谈思中，自然免不了发生面壁而唱的苦闷，当初卑躬屈节的并不是真情”。[5]所以，女性如果以“高攀”的心理去恋爱，对自身的解放鲜有帮助，反会躬受其累。而以恋爱行为本身而论，女性因为身体本身的原因，在恋爱过程中很容易上当受骗。殊不知一切新的恋爱花样，都是男子诱骗女子的手段，“男子尽可以对着女子谈自由恋爱，谈男女平等，可是其中有这样一个大不同点，男子可以恣情取乐，女子却须受十月怀胎之苦”。[6]况且男性恋爱结婚以后还可以继续求学，女性则不能，只能守

[1] 雪岩：《现代女子解放的流弊》，《女青年》第9卷第7期（1928年7月15日），第34页。
[2] 亮乐月：《自由恋爱的我见》，沈冀英译，《女铎》1928年3月第10期。第12-14页。
[3] 雪岩：《现代女子解放的流弊》，《女青年》第9卷第7期（1928年7月15日），第33页。
[4] 曹新铭：《婚姻的条件和选择》，《女铎报》第33卷第1期（1948年1月15日），第7页。
[5] 雪岩：《现代女子解放的流弊》，《女青年》第9卷第7期（1928年7月15日），第33页。
[6] 亮乐月：《自由恋爱的我见》，沈冀英，《女铎》1928年3月第10期。第15页。

家度日，“这类女子，既然智识的发育受到了重大的阻碍，身体的发展又没达到健全的地步，所以不但她们本身要因为体智柔弱永被沦于男子的践踏之下，就连嗣后的人种，也要有渐趋衰弱的危险。故此，要想拥护女权，并求平等实现的人，这一点是不可忽略的”。[①]

第二，危及青年男女的健康人生。首先，求学期间实行自由恋爱无疑是对学业的荒废，教会虽然不反对青年男女在求学的时期“不妨睁开眼睛选择你理想的伴侣”，但是，“假使可能的话，切不要倒在情网里，因为你们的学业会受很大的打击，厉害的甚至整个前程会葬送”。[②]同时，青年损失的不仅仅是学业，也包括许多“物质上和精神上的牺牲，失掉金钱，丢掉名誉，甚至把很宝贵的生命也抛弃了”。[③]更为重要的是影响婚姻的健康发展，很多大城市里，摩登男女“有所谓男女平等，男女自由，他们恋爱的主要条件，是金钱，个人的容貌”。[④]以金钱为恋爱的基础，是“虚伪的、淫荡的恋爱，对于社会是浪费的，而对于个人，不但不能解决恋爱的问题，从里面感受一点爱的乐趣，反而只有增加自己的痛苦”，这并非是正当的恋爱理由[⑤]；而“只从美貌而成的恋爱，是没有永续性的，‘色衰爱弛’，女人如此，男人也是如此”。[⑥]而“若男子娶亲，或女子嫁人，只因贪得金钱的缘故，或因在社会中可占优胜的地位，或因要得人生安泊处所，这是极大的冒险，日后若发生艰难，并没有什么稀奇”。[⑦]基督徒以讥讽的语气道出了此种恋爱的随便性：“一旦你不顺我的意，我就可以和你离婚，喝醉了酒也要离婚，吃饭吃得太饱了也要离婚，这是何等的方便，何等的自由！”[⑧]所以，以不正当的目的，尤其是金钱和美貌为出发点去恋爱，难以产生美满的婚姻，反而酿成一幕幕离婚的惨剧。

第三，自由恋爱危害道德。虽然社会上很多人对“恋爱是否真的不道德，抑或与道德没有关系”的问题鲜有关注，[⑨]但是自由恋爱带来的危害却有违伦理道德。在自由恋爱的幌子下，“婚姻制度可以废除了！家庭基础不固定了！自由离婚可以藉口了！儿童养育问题受打击了！男女间可以自由发生关系了！推其祸之所至，社会不能得秩序，国家不能得和平；风化坏，纲纪亡，其恶影响之所至，难堪设想焉”。

---

① 雪岩：《现代女子解放的流弊》，《女青年》第9卷第7期（1928年7月15日），第35页。
② 征农：《恋爱与结婚》，《女青年》第13卷第7期（1934年7月15日），第29页。
③ 《自由恋爱》，《圣教杂志》1928年第10期，第460页。
④ 征农：《恋爱与结婚》，《女青年》第12卷第8期（1933年10月15日），第62页。
⑤ 征农：《恋爱与结婚》，《女青年》第12卷第8期（1933年10月15日），第63页。
⑥ （日）贺川丰彦：《告失恋的人们》，载陈望道：《陈望道文集》，复旦大学出版社，2009，第476页。
⑦ 桂厚伯：《基督教的性观》，聂绍经编译，上海广学会，1929，第111页。
⑧ 逸山：《关于恋爱的话》，《公教周刊》1935年6月16日，第11版。
⑨ 剑秋：《不要盲目的恋爱》，《女铎》1938年9月第4期，第6页。

[1]所以，在提倡自由恋爱与维护社会道德之间，教会多从道德出发考虑恋爱自由的正当与否。

更为重要的是，恋爱自由确实带来了诸多活生生的社会悲剧。因为现代的青年缺乏正确的恋爱观，导致“上演了许多‘三角’‘四角’的恋爱纷争，和自杀等不胜枚举的惨剧”，尤其是自杀事件，可谓件件触目惊心，如“陶思瑾的妒杀案，刘景桂的情杀案，以及阮玲玉的自杀等”，都是极好的例证。[2]同时这一现象也发生在教徒身上。1929 年，苏州光裕第三小学教员青年基督徒程兆杰因与一女教员恋爱受阻，遂“常沉浸精神痛苦之中”，后上吊自杀，此事先后在《时事新报》、《申报》上刊登。[3]就社会一般认识而言，因恋爱自杀基本成为司空见惯的现象，但基督徒的自杀现象却是难以想象的，所以教会非常重视这一问题。首先，“长于基督教家庭，受教育于教会学校的一个基督徒青年”自杀，在基督教中“是违背上帝，不能够到达天堂的罪恶行为”。更重要的是，这一惨剧在基督徒身上发生，“叫一般人对于揭橥救世主义的基督教不能不发生几分怀疑与失望，以为它不能有补于人生”。[4]由此可见，缘于历史和时代的原因，自由恋爱在很大程度上被时人误解，给身临其境的人带来了无法避免的伤害，不仅伤害社会一般人士，同样也危及教会自身，因此，如何在激变时代探寻一条适当的恋爱之路，成为摆在教会面前的一大任务。

二、探索正当的恋爱之路

自由恋爱演绎出了一幕幕的悲剧，不仅仅是时代发展的产物，也是“青年们没有正确的恋爱观之恶果”[5]。因此，教会以指导者的角色，从多方面对恋爱加以限定和规范。首先对于恋爱，应从态度上着手解决，端正恋爱的态度就成为教会首先关注的问题。所谓“真正而深刻的恋爱，是需要相当的忍耐，相当的尊敬和敬虔的，尤其是对于自己所爱的人，以及那人的权利、需要和贞操，都应当标示着更正当的态度”，[6]所以，如果恋爱双方都把恋爱视为儿戏，抱着“不合则离”的态度，就无所谓恋爱。这就要求恋爱双方做到“既不有所谓，也不无所谓；既不受制人，也不受制自己。步调非常和缓均匀；态度非常闲散安静；心境非常闲散随便；精神非常从容饱满；头脑非常清楚澄澈；情绪非常酣畅纯洁。因此对于环境的认识，全是一种欣赏的诗意。既不会轻薄，也不会过分的陷溺、娼媚”。[7]这种“散步式”的恋爱，

---

[1] 《自由恋爱》，《圣教杂志》1928 年第 10 期，第 460 页。
[2] 啸云：《现代恋爱批判》，《女青年》第 15 卷第 1 期（1936 年 1 月 15 日），第 57 页。
[3] 《会闻——青年基督徒程兆杰杀消息汇志》，《真光杂志》1929 年第 28 卷第 5 期。
[4] 维汉：《基督徒对于基督徒青年程兆杰的自杀应有的觉悟》，《真光杂志》1929 年第 28 卷第 5 期，第 19-27 页。
[5] 啸云：《现代恋爱批判》，《女青年》第 15 卷第 1 期（1936 年 1 月 15 日），第 57 页。
[6] 啸云：《现代恋爱批判》，《女青年》第 15 卷第 1 期（1936 年 1 月 15 日），第 64 页。
[7] 蒋蕴刚：《恋爱的散步》，《女铎》第 1 卷第 2 期（1944 年 9 月），第 13 页。

只是笼统的概括，而对男女双方具体的要求，鲜有建树。但是，双方也有一些通用的标准，可以作为恋爱的指导，如要做到绝对的“真”，“没有绝对的‘真’，爱情就是肤浅的”，“除非个人生活的中心目标和恋爱没有冲突，恋爱才会鼓励他，使他得着更伟大的能力”；其次，要了解双方的人格，在恋爱期间，“应该发现并了解对方的人格、能力、兴趣、嗜好、优点和弱点，不要盲目地相信对方是个最理想的人”；还有，男女双方要做到专一，“不能专一的爱，就不算是真正的恋爱”。[①]

更为重要的是，按照教会的说法，恋爱分为两种，一为“创造的恋爱”，一为“占有的恋爱”，这两者虽称谓各异，但“只是程度的差异而非性质的不同。人是灵肉综合的动物，灵爱受支配于肉爱者，成为占有的恋爱，反之，成为创造的恋爱。其创造性及占有性的程度，视其支配及被支配之力而递差。陷于极端的占有的恋爱者，患得患失，自然容易演出失恋的一幕。若在创造的恋爱，情与岁进，爱与时增，何尝会有失恋的打击？”[②]具体言之，“若只有心与智的联合，爱情不得满意，若只有身体的联合也不满意，必须有心、智、体三者必备。仅有身体上的联合就可满意的，不是恋爱，乃是肉欲。真正由爱情所发生的联合，其中有一种不可思议的神秘的力量把二人的灵魂系住。彼此都知自己的生命已属于对方，并且男子心中对于女子还要发生一种尊敬感激的意志，因她肯与他同走一新生命的道路”。[③]作为一个宗教团体，教会在恋爱问题中加入属灵的内容不足为奇，因此恋爱需要心智体三者相结合，就是正当的道路。所以，真正的恋爱并不是《新女性》上宣传的恋爱观，而是更高层次的追求。

在性爱、觉爱、灵爱相容的恋爱观之下，建构属于教会话语下正确的恋爱就刻不容缓，那么，所谓最适当的真正的恋爱是什么呢？按照教会人士的解答，可以包括两方面：

> 第一，我们必须把恋爱认为能提高生活的动力和兴趣的东西。所以我们恋爱的对象，就必须是站在同一生活线上的“思想一致”，行动一致。而且在生活上力求各人完全依赖自己的工作。这样恋爱不仅是感情的结合，而是生活的结合，而是工作的互相策进；第二，我们的恋爱必须建筑在互相了解，互信与互助上面。这是说，我们……不要把恋爱当成玩物，当成私有财产，这种恋爱是极易破灭的，只有从互信互助出发，才能使爱情欲趋于高度。[④]

[①] 江文汉、姚贤惠：《一段谈话》，《女青年》第13卷第7期（1934年7月15日），第33-34页。
[②] 谢扶雅：《南华小住山房文集》（第五辑），香港南天书丛公司，1974，第119页。
[③] 桂厚伯：《基督教的性观》，聂绍经译，上海广学会，1929，第32-33页。
[④] 征农：《恋爱与结婚》，《女青年》第12卷第8期（1933年10月15日），第64页。

不仅要把恋爱建筑在“思想一致”、互助互信的基础之上，而且要在“乱花渐欲迷人眼”的社会中控制自己，抑制性欲，才能使恋爱走向快乐的境界。因为现在“我们身上性的要求实在强烈而残忍，它不把肉体、精神、灵魂以及我们的一切卷入漩涡，不肯罢休，所以对于这种自然的冲动，有加以相当的抑制之必要”，如此，才能使心智体相融的恋爱得以实现，“我们就会享受到恋爱所赐予的真正快乐，而不致戕害健康贻误终生了”。[①]

同时，要使恋爱纯正，也必须有各种经验，比如摒弃以金钱、美貌为目的的恋爱，不纯正的恋爱。若归类来说，大体包括四种：第一，“最初步的恋爱，即因男女接近的容易而引起的”，如“学徒与店主女儿的恋爱，汽车夫与小姐们的恋爱，都是因接近而发生的，但这不能算真正人格的恋爱”；第二，“因同情而起的”，如“以娼妓为可怜，因而与之结婚；或与地位较低的人结婚，表示自己的牺牲。然须知恋爱与牺牲，是不能混同的……恋爱决不是怜悯，如果有那样不纯物夹杂进去，决不能发生真正的恋爱”；第三，“性质未曾了解，因容貌而发生的”，“恋爱美人并不能算错，因为美也确是恋爱的要素；然若专重美貌而没有知道人的性格，那就完全错了”，而是“须把全人的美作为标准”；第四，“为生活而相爱的”，“现在一般妇女，往往以满足生活起见，情愿处男子底下，度安闲的生活，这决不是恋爱”，而是利己主义的表现。所以，“真正的恋爱，不由于接近，不起于生活，不依于同情，不赖于美貌，完全成自至纯的心中涌出的敬爱”。[②]

综合教会建构正当恋爱的言论，可知教会的要求不可谓不高，能够达到如此恋爱标准的人恐怕并不多见，而教会人士在论述此类恋爱时也没有举例进行说明，更没有举出达到此类恋爱标准的相关例证，这无疑使教会的言论曲高和寡，难以为社会认同和接受，这从时人批评赵紫宸的恋爱言论中可见一斑，一名署名汉胄的作者在《民国日报·觉悟》上发表一段简短文字对赵紫宸的言论大加讥讽：“一个基督教徒，什么东吴大学社会学教员赵紫宸，在杭州青年会演讲什么《耶稣的人生观》，他说：‘自由恋爱的就是狗’！哦！原来这样！但我记得《创世纪》里，记着亚当和夏娃，‘二人赤身，并不羞愧’的话，不知这两个是什么东西？我又记得《马太福音》里面，记着‘玛利亚从圣灵怀了孕’的话，不知这圣灵耶和华和玛利亚是什么东西？……呵！基督教徒、社会学教员赵紫宸先生，请教！”[③]不知赵紫宸是否说过这样的话，目前已无从考证，不过，不难发现，赵紫宸的言论是对社会上自由恋爱

① 啸云：《现代恋爱批判》，《女青年》第15卷第1期（1936年1月15日），第64页。
② （日）贺川丰彦：《告失恋的人们》，载陈望道：《陈望道文集》，复旦大学出版社，2009，第476-477页。
③ 汉胄：《基督教徒底自由恋爱观》，《民国日报·觉悟》1921年第5卷第25期，第4页。

及其所致的悲剧问题的反思与警告，并无反对恋爱之意，但他的言论遭到别人“追根问祖”式的批评，反映出社会人士对教会言论的否定与憎恶，在高唱自由的时代，反对自由不仅不符合时代大势，也难合于人心追求。当然，并不能因此而否定教会的良苦用心，既然社会上宣传的自由恋爱差强人意，导致悲剧不断，对此加以纠正也是常理所在，建构变动时代的恋爱话语，规范恋爱行为，在教会看来不仅是义不容辞的责任，更是理所当然的义务。

三、择偶的标准

教会批判自由恋爱，建构适当的恋爱之路，最终目的还是为使青年男女在恋爱过程中寻得理想的配偶，恋爱为了结婚，结婚后不能再觅新欢是教会一致的主张，“恋爱在未结婚之前，当然是自由的；但是也有它的限止：必须是清洁的，依照正理的。恋爱在已结婚之后，应是绝对不自由的，因为结婚是恋爱的最后的定案，结婚是爱情上不可拭去的一种记号”。[①]当时，自由恋爱虽然被青年崇拜，但是如果青年们生活在“自由恋爱”之下，“便会加增可耻的、可怕的、犯罪的、不愉快的生活”。所以，教会应抱“恋爱自由”的原则，“做我们‘择偶’的先决条件才对”。[②]因此，在“青年择偶经验中所发生的危险痛苦，普遍以及”的情形下，教会就采取迎合潮流，规训择偶标准的态度，既然承认“择偶的自由……是人生的一个新机会，个性的一个新发展，任何可能，都是可好可坏，因噎废食，实大可不必。这个人生新经验的最终价值，已是无可疑义。吾们所当努力的，乃在共同研究，能以经济的合理的方法，使其实现”。[③]所以，为了探寻合理的择偶方法，寻得佳偶，并且避免朝三暮四、旋合旋散的婚姻发生，必须在恋爱过程中慎重择偶，考察对方的各个方面，教会也不分轩轾地把在择偶过程中需要注意的各个方面一一列出，来使社会上依次而行，以建构合理的择偶标准，进而实现美满的婚姻：

教会对青年择偶所立标准一览表

择偶标准	年龄	职业	学业	体格	品性	志趣	家务	容貌
累计次数	5	3	5	5	6	5	1	1

（文献来源：陈瑞兰：《论女子自由结婚之不可不慎》，《女铎》1915年5月第2期；黄冈殷遗风稿：《女子自由结婚之我见》，《女铎》1923年8月第5期；江绍笺：《婚姻的条件》，《兴华》1936年第33卷第9期；张春江讲、李星如记：《婚姻

[①] 沈公布：《神圣爱情的维护者》，《圣教杂志》1929年3月第3期，第131页。
[②] 魏馥兰讲授，张燕华译述：《爱情、性欲、贞操、婚姻、离异和家庭的伦理》，《沪大周刊》1932年第20，卷第5期，第5页。
[③] 梅贻宝：《择偶问题杂感》，《真理与生命》第5卷第5期（1931年3月1日），第1页。

的问题》，《真光杂志》1940年第39卷第7期；曹新铭：《根据基督教的婚姻观作一个婚姻问题的总检讨》，《真光杂志》1940年第39卷第10期；曹新铭：《婚姻的条件和选择》，《女铎》第33卷第1期（1948年1月）；全国基督化家庭委员会编《基督化的婚姻》，上海广学会，1948年。）

上表是从七处文献中统计得来的资料，从中可以清楚地发现教会对男女择偶的具体要求。除一些保险、娱乐方面的要求未列入表中外，其他方面都加入讨论的行列。相较于表中前几项要求，后两项家务和容貌的提及率最少，只有一处，家务是对女性的要求，主要包括“布置和清洁房屋，家用预算，养育儿女等等”，当时，教会并未全力提倡女性进入社会，在择偶的标准中加入家务一项情有可原。对于容貌的要求，也只有一处，因为相对于其他方面来说，容貌并不是要求十分漂亮，只要求男性“五官整齐，不使人讨厌”、女性只要“令人可爱”就够了。[①]再者就是对职业的要求，教会并不要求每个准备结婚的人都“操高等之业务”，只要“以勤慎信实为本”即可[②]，但结婚生子，“经济条件也很重要”，[③]双方应有“相当的收入，足够生活”[④]。

对年龄的要求是教会非常重视的一环，主要强调男女之间“年龄的相当”，即指“男女年龄，不可相距太远”，其中有一个重要的原则，“就是男子的年龄，应比女子的年龄稍长，其相差应为两岁至五岁，最为适宜；其次则为六岁至十岁，此外相差愈远，则适宜的程度，亦随之递减。至于女子的年龄，若比男子长，这是违背生理和心理的”[⑤]，具体来说，“女子以廿五岁，男子以卅岁最为适当。因为在这个时期，不但发育完成，而且双方的见解相当高，经验相当富，思想相当定，学问事业也稍有基础，是最适于结婚时候的”。[⑥]

再者，对学业的要求也不能忽视，主要指“教育程度相等”，且避免“躐等的求婚”，因为“社会上一般人的眼光，以为一个中学的女子，要嫁给一个大学的男子，大学的要嫁给留学的，那么留学的要嫁给哪一种人呢？这是一个错误的观念。最好是彼此具有同等的学识，方能彼此了解和互助。如男的出洋留学，必须与其妻同去，否则男的见闻多，容易厌弃其妻，致互相感着不快……容易破裂”。[⑦]夫妻之

---

① 江绍笺：《婚姻的条件》，《兴华》1936年第33卷第9期，第13-14页。
② 黄冈殷遗风稿：《女子自由结婚之我见》，《女铎》1923年8月第5期，第5页。
③ 曹新铭：《婚姻的条件和选择》，《女铎》第33卷第1期（1948年1月），第7页。
④ 江绍笺：《婚姻的条件》，《兴华》1936年第33卷第9期，第13-14页。
⑤ 曹新铭：《根据基督教的婚姻观作一个婚姻问题的总检讨》，《真光杂志》1940年第39卷第10期，第11页。
⑥ 新铭：《婚姻的条件和选择》，《女铎》第33卷第1期（1948年1月），第6页。
⑦ 张春江讲，李星如记：《婚姻的问题》，《真光杂志》1940年第39卷第7期，第29页。

间要有共同语言，所谓的共同语言就是互相交流的问题要彼此知道且喜欢，如果学业差距太大，就显得缺少交流，天长日久，就会滋生嫌隙。

身体的情况也要注意，不仅要求"有健康的身心"，[1]也要求彼此"体格的相当"，即"强弱、高矮相差不多"，其中也有一条原则，"就是男子应比女子稍强稍高，其次则为相等。至于男子若过强或过高，或女子反比男子强或高，在生理上，都不是适当的"。[2]

男女的品性好坏也应加以考虑，"婚姻的选择，最重要的是品性"，因为"品性相投，就能投机融洽，是家庭最难得的幸福；品性驯良，也可增进家庭的和乐"。所以"品性，是婚姻选择中，头一件要注重的事"。[3]这就要求女性"不应该过于强硬和骄傲"，男性"应该温柔而具有慈爱怜悯心"，[4]尤其是基督徒，应该具有"损己利人"的精神，多为对方着想。[5]

最后，是教会关注较深的双方志趣问题，因为"夫妇的志趣不同，是很难和谐，而不能得着互动的效果的"，所以，双方应该"志趣相同"。所谓"志趣相同，不一定要夫妇两人有同为农或同为商的划一志趣，然后可称为志趣相同；即是夫妇的志趣有业农业工的分别，做商人做教育的分别，有军界政界的分别，都无背乎志趣，因为都可以合作互助而成功的。最重要的是人生的目的相同，服务的旨趣相同，宗教的信仰相同，就能分工合作，异途同归了"。[6]

以上是对教会所列择偶标准的具体分析，条条都是男女互相认识所必需的方方面面，可以说做到了事无巨细，全面关注。这不仅体现出教会人士对择偶问题的深入关注和研究，也凸显了他们对树立正当的择偶标准，进而建构合理婚姻的强烈诉求，有人甚至把择偶的十大标准归结为"婚姻十要"[7]，就是这一诉求的极好体现。诚然，通过择偶，建立美满的家庭生活，在教会内部来说是一贯的追求。所以，通过规范择偶问题进而建构美满的婚姻，是教会关注恋爱与择偶问题的出发点和最终归宿。

---

[1] 全国基督化家庭委员会编《基督化的婚姻》，上海广学会，1948，第56页。
[2] 曹新铭：《根据基督教的婚姻观作一个婚姻问题的总检讨》，《真光杂志》1940年第39卷第10期，第11页。
[3] 曹新铭：《婚姻的条件和选择》，《女铎》第33卷第1期（1948年1月），第7页。
[4] 江绍箴：《婚姻的条件》，《兴华》1936年第33卷第9期，第14页。
[5] 张春江讲、李星如记：《婚姻的问题》，《真光杂志》1940年第39卷第7期，第29页。
[6] 曹新铭：《婚姻的条件和选择》，《女铎》第33卷第1期（1948年1月），第8页。
[7] 所谓"婚姻十要"，即"要年龄相当、要志趣相当、要程度相当、要思想相当、要性情相当、要品格相当、要信仰相当、要体格相当、要习尚相当、要门户相当"，见曹新铭：《婚姻的条件和选择》，《女铎》第33卷第1期（1948年1月），第8页。

第三节　离婚与再婚

民国时期，随着专制婚姻向自由婚姻的转变，自由离婚不断被提倡，社会上倡导离婚不仅是解决不幸婚姻的重要手段，也是标榜自由婚姻所必不可少的时代诉求。基督教会作为一大宗教团体，面对自由离婚这一新的社会思潮，也表达了自己态度，并从多方面分析离婚的是与非。同时，作为解决寡妇与鳏夫婚姻问题的再婚，也受到教会的关注。当然，不论是离婚还是再婚问题，都是教会解决激变时代背景下婚姻问题的主要一环。

一、基督新教与离婚问题

中国古代，处在专制社会之下的婚姻形态多表现为不自由之状态，离婚更是极其罕见。当然，这并非说人们不愿意因婚后生活的痛苦而离婚，而是诸多因素缓解了婚姻的紧张状态，主要包括：第一，"因我国采用多妻制，男子不满意于其妻，可以娶妾，故男子绝无迫切于离婚之必要"；第二，"道德上不许女子离婚，我国素来只知片面的贞操，女子一旦被人离异，将要受社会的非笑和鄙视，故事死情愿受一世的活寡"；第三，"法律上不许女子离婚"。[①]但是，到近代社会，自古鲜有的离婚现象不断涌现，"离婚案件之层出不穷，"这些"奇怪事态，跟着资本主义的狂潮，促进了我们这老大的古国，年来忙坏了律师，烦死了法官，更气死了一班泥古先生，长叹其世风不古，人心已变，家将不成家，其何以治国……"虽然道学家的感叹不无道理，但是离婚已成为时代发展过程中不可抗拒的潮流，是"谁也不能挽回它的"。[②]

新教徒虽然不是"一班泥古先生"，极力反对离婚，不过作为一宗教团体，教会对离婚问题也呈模棱两可的态度。1932 年，燕京大学社会学硕士谭纫就所著《中国离婚的研究》一书由中华基督教女青年会全国协会出版，刘廷芳在为该书作序时指出："离婚问题，在二十年前的中国，未曾成为社会问题。基督教因此不曾宣传她反对离婚的主张。但教会中人，心中都有一种假定，基督教是反对离婚的。离婚问题，在教会是无问题的问题。"而"现在离婚在基督教先进国已成为一个极重要的问题，在中国也显露头角，五年来渐趋严重。前途要更趋严重，是无疑问的"。[③]由此可见，教会把离婚问题作为重要的社会问题来看待，主要发生在二十世纪二、三十年代。对于一直以来反对离婚的基督教会，面对离婚问题的频发，态度也开始发生动摇。纵观当时教徒的言论，主要呈现两种截然不同的观念。

---

① 曾宪章：《近代离婚问题之研究》，《女青年》第 11 卷第 5 期（1932 年 5 月 15 日），第 14 页。
② 兹九：《失睦与离婚问题》，《女青年》第 14 卷第 3 期（1935 年 3 月 15 日），第 12 页。
③ 谭纫就：《中国离婚的研究·刘序》，中华基督教女青年会全国协会，1932 年。

第一种观念即是恪守基督教不许离婚的传统，坚决反对离婚。创办基督徒会堂并常在全国各地巡回布道的王明道牧师是极力反对离婚的代表，他恪守圣经要义，不仅批判社会上的离婚风气，也对此风气对教会的影响深表堪忧，他以忧世的语调指出：自由离婚"风气已经渐渐流入我国许多大都市中，一部分软弱和属肉体的信徒受了这种潮流的冲击，不免跃跃欲试"，如果"没有人早早按照圣经中的真理把这件事的是非清楚分析明白，真不知道将来有多少信徒要深中这种流毒"。自然，王明道就是以圣经真理涤荡"流毒"的人，他依据圣经中"凡休妻另娶的，若不是为淫乱的缘故，就是犯奸淫了；有人娶那被休的妇人，也是犯奸淫了"（《马太福音》9：3-9）的经文，反对离婚行为，同时对部分教会同仁的放任举动深表堪忧，"更可叹的就是许多教会……对于离婚的事却不加干涉，有的教会领袖甚至还为离婚再娶的人主持婚礼，他们全然不顾主耶稣的教训……世界充满了罪恶，教会也这样背道，真是令人痛心万分啊！"[①]

王明道的言论无疑代表教会内部反对离婚的一方，当然也折射出教会中存在同意离婚的主张。诚然，部分教会人士出于对不幸婚姻的挽救，提倡"无可挽回"之下的离婚举措。按照他们的言论，"一般青年对于婚姻当取郑重的态度，在结婚之初当抱白首偕老的宗旨，中间即有意见不合的情形，可是为敬爱基督起见，也应当互相隐忍，不可贸然出之于离婚一途"，如果夫妻之间的"感情决裂，无法挽回，那么，教会方面也不能勉强他们共同生活下去"，不过，基督徒"应当记得离婚终究不是一件好事，万不得已，才可出此一举的"。[②]从新教的言论可以看出，他们并不反对离婚，且视离婚为挽救不幸婚姻的极好手段，所以，"假如夫妇的感情真已到了破裂而无可收拾的时候，离婚未尝不是救济之一法，总比死纠缠在一起的好"。[③]

显然，在教会内部，存在着两种看待离婚的态度，其背后影藏的不仅仅是反对还是同意离婚这样一个浅显的道理，而是蕴含着如何对待圣经的大问题。相较于第一种态度，第二种态度已经违背了圣经，作为基督徒，这是难以逃避的一大问题。因此，关于离婚问题的不同态度就使教会面临着难以逾越的道德困境。其实，抛开反对离婚的言论不说，就赞成的言论而论，从中亦可以发现教会对离婚问题主要抱着无可奈何的不甘情愿之心，在教会人士看来，离婚的弊端远远大于离婚的益处，与其任由离婚的行为日益蔓延，不如"治水清源，铲草除根"，防患于未然。这一观念在部分教会人士的言论中得到了极好的体现："离婚固然不能横加禁止，但我们一定还要承认离婚绝不是社会上的一种好现象。离婚是一件万不得已的事情。倘

---

① 王明道：《基督徒与婚姻》，灵食季刊社，1943，第54-57页。
② 薄玉珍编《近代基督教的婚姻观》，陈德明译，香港，商务印书馆，1938，第25-26页。
③ 向培良：《夫妇道苦》，《伉俪月刊》1946年第1卷第6期，第10页。

若根本没有这许多腐败的家庭，社会上又哪里会有这么多的离婚案。所以我们实不愿社会发生这许多的离婚事件。大家又且不要误会，这并不是说大家要一齐咬紧牙根不要离婚，不过我们要彻底根本消灭那造成家庭崩坏的根本原因。所谓治水清源，铲草除根，这才是解决社会上离婚问题的根本办法。”[1]从原因出发，来论证离婚问题的解决不能仅依靠放任离婚，而是要从社会家庭入手，乍看之下似乎有点社会主义学说的味道，但更主要的是教会对离婚频发的忧虑使然，与其放任离婚，不如从根本入手解决离婚问题。

在教会人士看来，离婚的原因虽然很复杂，包括经济、社会、思想等诸方面，但若从小处来说，主要由于夫妇之间，因“性情不合”、“知识相差太多”等缘故，由小的龃龉走向离婚；[2]另外，“有些青年男子看见报章上提倡‘自由婚姻’，甚至于要同他们的已婚妻或未婚妻脱离，实行那新思潮”，由此，离婚就很容易发生。[3]但离婚带来的危害也很大，至少造成下列各种罪过或失误：“把自己看得太轻，浪费了一生最好的光阴，使事业受到严重的影响，在心情上留下永不能弥补的创痕，造成无可解免的自卑或‘反其道而行之的’自高情意结，给儿女们留下无可救药的物质和精神上的损失。总之，一个人可以对男女之间的关系忽视——无论他是有心出之以玩弄，或藉词于渺茫不可知的恋爱，又有什么事情不会忽视呢？”[4]征之离婚发生的原因和影响，都可以发现教会对离婚的不提倡。按照他们的观点，既然要离婚，为何在择偶时不做到面面俱到呢？既然要离婚，为何不从根本上解决社会问题呢？

所以，对于离婚问题，一味的反对或提倡都不是教会寻求真理的方法，况且面临道德困境的教会，反对离婚则是无视社会上“夫妇道苦”的现状，提倡离婚更是违背圣经要义的离经叛道者，因此，在离婚问题上，教会最终走向具体问题具体研究一途，来求得真理的显现。正如刘廷芳所言：“我相信研究的态度是可嘉的，是与寻求真理的圣调相符的，因为离婚是婚姻的破产。从宗教一方面看来，便是破坏神圣的结合。这是人生一种极大的悲剧，尤其是主张婚姻神圣的信徒，尤其是要明了为何人要离婚，是否离婚的悲剧可以免除，能否防患于未然，破坏婚姻神圣的劲敌是什么？我们应当如何与他奋斗？这些问题，以及其他连带的问题，都是要经详细研究，都必得根据事实与科学的诠释，才有结果。”[5]

二十世纪三十年代前后，基督新教在社会上离婚盛行的情况下，开始关注这一

---

[1] 曾宪章：《近代离婚问题之研究》，《女青年》第11卷第5期（1932年5月15日），第17页。
[2] 王明道：《基督徒与婚姻》，灵食季刊社，1943，第58-59页。
[3] 冯树华：《家庭伦理观》，《青年进步》1921年第40册，第16页。
[4] 向培良：《夫妇道苦》，《伉俪月刊》1946年第1卷第6期，第11-13页。
[5] 谭纫就：《中国离婚的研究·刘序》，中华基督教女青年会全国协会，1932年。

与基督要义不符的社会问题，在教会内部也产生了截然不同的两种意见，但总体而言，教会对离婚还是持保留的态度。在时代的大潮之下，离婚已成为时代趋势，是任何潮流都阻挡不了的行为，教会无论如何也无法阻挡离婚的发生。在此情况下，走向具体问题具体研究的道路，以真理阐释离婚，成为教会的唯一出路。

二、天主教反对离婚的因由

天主教对社会问题的解决多以社会训导的形式，在离婚问题上也采取这种态度。自宗教改革以来，天主教的婚姻观念基本没有变化，婚姻作为圣事之一，一直是天主教徒奉行的准则。所以，作为严守圣经要义的宗教，在离婚问题上的态度就显而易见了，坚决反对离婚，维护“圣道”成为天主教义不容辞的责任。

1930年教宗比约第十一在《婚姻通牒》中，极力斥责离婚的频发，并归其因于不正当舆论影响的产物。教宗指出：“自从（社会）丧失羞恶之心以后，言论著作，各种娱乐，小说杂志，言情传记，电影和无线电，以及各种新科学的发明，都有讪笑婚姻圣善的意味。至于离婚奸淫种种极丑陋的毛病，反倒受人欢迎称赞，如其不然，至少也要加以文饰，以求摆脱罪恶，保全名誉。”[①]教宗的《通牒》针对全世界的天主教徒，对中国社会来说，同样受此情况的影响，“近者吾国崇尚欧美新学说，青年士女辄曰：自由离婚，夫妇脱离关系”，“若双方同意，官吏允可，便可通行，今日智识界青年士女早已实行。呜呼，此真败坏风俗之罪人也！”[②]公教会对离婚的态度，一致并坚决，究其原因，从根本上来说，主要可概括为道德和社会两大方面。

从道德层面讲，首先，离婚违背婚姻圣事，如圣经中所言，婚姻“既是天主联合的，人不可离散”，这是公教会反对离婚的主要依据，“婚配远在立为正式圣事以前，按婚配性质的状况，天主早已立定，有婚配即有永久不可分离的结合”。[③]婚配是由神所立，并在后来被立为七大圣事之一，男女二人若结为夫妻，就达成了一种“神圣而不得任意解除的契约，在结此契约后，夫妻二人，谁也没有对己身的绝对主权，彼此互助以为生活，而成了完全的一体；所以他们中间的束缚是永久的，他们的信约是持续至死的”。[④]所以，与新教不同，新教在男女任何一方犯奸淫后还准许离婚，天主教却强调“惟已婚夫妇犯奸，则离婚才有充足的理由”是一句“大错而特错”的说辞，[⑤]因此，除非夫妻一方死亡，离弃对方另寻配偶都是公教会坚决反对的行为。另外，离婚违反性律。神立婚约的首要目的，在于生育，夫妻配合，

[①] 教宗比约第十一：《婚姻通牒》，公教教务联合会，1930，第22页。
[②] 徐宗泽：《妇女问题》，徐汇圣教杂志社，1926，第24-28页。
[③] 教宗比约第十一：《婚姻通牒》，公教教务联合会，1930，第16页。
[④] 王宝善：《婚姻正义》，《新北辰》1936年第2卷第5期，第442页。
[⑤] 《犯奸淫不能为离婚的理由》，《圣教杂志》1929年第18卷第6期，第266页。

出于天性，故“传类为大造之所欲，人……（当）循大造所赋之本能而进行；人则有灵明，知理达义，故其尽传生之职，当有一理性范围之，方合宜于人灵明之性体”。[①]可见，“离婚是相反人灵明的性体，因为离婚的真缘故，是为纵欲，是为要呈兽欲，呈兽欲，则与禽兽几希矣！岂不是人们自卑自贱，自降于灵明人类之下吗？”[②]

以上是公教会反对离婚问题的道德考量，教会还从社会层面出发反对离婚行为，认为离婚对小至个人，大到国家、社会，都是不可估量的损失。圣教会对此论述的相当细致，“婚姻是天经地义的大事，男女既经配合，岂可分离？夫妻若能分离，则家庭离散了！谁去养育子女？家庭离散，则组织社会，成立国家的要素失掉了！社会能有平安吗？国家能兴盛吗？现在极亲极爱的夫妇，过了一年、十年、二十年，恐将有离婚的可能；则婚姻的男女，岂不常活在分离恐慌的性命中吗？最能变迁者，是人的意志，所以在人们意思中，有自由离婚的可能性，则婚姻的基础，家庭的固定，社会的秩序，国家的和平，常在风雨飘摇之中，这岂是一个好现象？”[③]这种由小到大的推论，所谓“一日一钱，千日一千，绳锯木断，水滴石穿”的道理，是公教会中的普遍言论。因为离婚危及到国家和社会，为了国家的利益，个人的利益应当牺牲，所以，“国家法律，应当顾到全社会的利益，不应只看一二人的好处，虽则法律也当保护个人的利益；但在某种情形下，个人利益有妨于群体利益，则不得不牺牲少数之利益，而成全整个社会的利益；离婚是为整个社会有恶影响者，故不得因为二人婚姻发生问题而即许其离婚”，按照公教会的期望，“能达到社会上没有一个要离婚愿离婚的时候，那时我们所希望的婚姻幸福最高的表现就实现了”。[④]

综上所论，公教会对离婚的极力反对折射出作为恪守圣经要义的宗教团体，在离婚问题上的观点和态度。面对社会上离婚的不断出现，公教会作为匡正社会风气的组织，当然会大力反对这一既违反道德，又不利于社会的行为，这是社会生活的变化在思想领域内的典型反映。

三、再婚的理想与现实

再婚者有“晚爷和晚娘之别”，其婚姻形态有“续弦与再谯之分”，[⑤]若鳏夫娶妻，则曰续弦，寡妇再嫁，则称再谯。此处论述，多侧重于再谯问题，顺便会涉及续弦。按照教会的观点，再谯和续弦并不违反道德，而是应该提倡的一种行为，“因为夫妻当活着时，婚姻是不可解除的，男女彼此各有束缚。若夫妻中任何一

[①] 徐宗泽：《妇女问题》，徐汇圣教杂志社，1926，第24-25页。
[②] 《犯奸淫不能为离婚的理由》，《圣教杂志》1929年第18卷第6期，第266页。
[③] 《自由离婚》，《圣教杂志》1928年第17卷第4期，第172-173页。
[④] 硃猩：《目前的一个婚姻问题》，《新北辰》1936年第2卷第5期，第550-551页。
[⑤] 老闆：《晚爷论》，《伉俪月刊》1946年第3期，第7页。

个死了，则此束缚已不存在了；男可以再娶，女可以再嫁了。且不能守节时，以再嫁为更好”。[1]对于寡妇来说，虽然教会许可她们再嫁，但是，世人对再醮问题主张不一，“有谓违反礼教，有谓深合近世潮流”，[2]这无疑反映出新旧更替的时代里，人们在再醮问题上新旧掺杂的态度。

社会上对再醮褒贬不一，也同样影响到教会内部。虽然教会主张再醮，但面对具体的再婚问题发生时也呈现新旧思想共存的观念。1946 年，一名署名木每女士的基督徒在《伉俪月刊》上发表了自己再婚的言论，首先该女士阐明了有人劝她再婚的理由：“你还是那末年轻，你的面前还有那末一段长路，你何苦为了要顾到孩子而甘愿去作这不必要的牺牲，不需受的痛苦呢？何况你又是那末地穷，身子又是那末地衰弱；等到你的家境一天天穷下去，你的肺病一天天深重下去，知道你不能工作而临到山穷水尽的一天时，你的孩子仍旧得不到幸福，你牺牲的代价又在哪里呢？没有爱情的生活，好像一条鱼干涸在陆地上，你叫它如何能生存下去呢？我劝你放出勇气打破一般的旧观念，我要你现在重新结婚，把过去的一切都抛弃，重新再作一个人。”由这段话不难看出，如果木每女士不想再婚的观念是旧思想的典型的话，那么追求爱情的生活就是新潮流的体现，新旧交替的社会观念在此得到极好的体现。

木每女士对朋友的劝说抱以反对的态度，她列出了如下几点理由作为依据：第一，自己“虽然受了新潮流的洗礼”，然而还没有摆脱旧家庭的压迫，社会的闲言碎语不时中伤自己，岂能再觅新欢；第二，与曾经的丈夫感情融洽，有过“不能同生，但愿同死”的约言，不忍再嫁；第三，自己不幸的孩子无法处置；第四，“为了满足自己的私欲，而葬送二个孩子的前途，上帝也不允许我有这种自私的观念存留”；第五，自己得了肺病，容易传染，不能明知这个道理，反而去伤害别人；第六，“找一个男子来解决我的生活，这无异承认我甘心做一个寄生虫！要谋得妇女真正的解放，而确切明了解放的意义是什么？我想这观念是错误的，虽然每个女子都要出嫁”。木每女士把自己不能再醮的原因归结为六点，其中包括旧思潮的影响，也是对再醮不利于妇女解放的一种反省，这无疑反映出时代背景下婚姻问题的复杂性。所以，作为生活在“新旧交替的过渡时代里”，木每女士“只有‘牺牲’二个字”，才能使她“得到一点心灵上的安慰！”[3]

木每女士的难题很快有了回应，一位署名振甫的作者以敏锐地眼光察觉到了其中隐藏的时代问题，他指出，在封建社会里，“要求妇女牺牲自己的幸福，提倡守

---

[1] 《寡妇再醮问题》，《圣教杂志》1929 年第 18 卷第 3 期，第 125 页。
[2] 绝炯：《妇女再醮问题之研究》，《女铎》1929 年 2 月第 9 期，第 1 页。
[3] 木每：《寄——》，《伉俪月刊》1946 年第 1 卷第 5 期，第 38-41 页。

节，"主要目的是"来维护家庭的基础和社会的秩序"。但是"现在的社会不同了"，"从前的封建社会是以家为本位，现代的民主政治是以个人为本位。从前的社会以贵族的福利为主，现在的社会以人民的福利为主。生为现代的人，不应该要求人家再守封建时代的道德，再为封建时代的道德牺牲。要是有人再这样主张，这样批评，那便显得他自己的违反潮流，我们可以不加重视"。以此为据，木每女士拒婚的第一点理由是不成立的，因为那位女士"准受过新潮流的洗礼，她的脑海中还遗留着封建意识的余毒"，这是"急应廓清的"；至于第三、四两点理由同样表明"那位女士还是用封建时代的眼光来看，所以有这样的话"；第六点理由"看来好像很对"，其实嫁给对方并不意味着靠对方过活，只能说是共同生活而已；第五点理由只需医治自己的肺病就可解决；而真正的问题，"还在这位女士对于求婚者究竟有没有爱，要是没有爱，那便是拒婚的最大理由，其余的都可以不说"，故第二点才是真正的理由。[①]振甫的言论主要从新旧思想的分歧来立论，从中可见，木每女士的诸多理由都是封建思想遗留在作怪，作为新时代的新人物，考量婚姻与否的标准应该以"爱"为主要因素，而不是其他的旧道德。

对于振甫有关新旧思想影响的分析，木每女士供认不讳，她指出："正如振甫先生所说，'虽然受了新潮流的洗礼，她的脑海中还遗留着封建意识的余毒'，这二句话真是批评得我再确切没有了。"但是，振甫先生提出的仅仅是理论层面的分析，虽然再谯问题在理论上已不受封建因素的束缚，社会上诸多的人士仍然对再谯抱以冷嘲热讽态度，寡妇要冲破这道藩篱依然困难重重。只要"环顾我们的周遭，我们当然能够看到某一个寡妇带了一个前夫的子女再嫁后，社会上的人们还要发出歧视的眼光来看待她们，甚至轻蔑她们的。即使撇开了这些人的轻蔑嘲笑不管，也除非她有极大的忍耐性和极大的勇气，我相信她的心里还是一定要感受到非常痛苦的。否则，她的忍耐和勇气，敌不过一般人的轻蔑嘲笑时，心里感到痛苦还是小事，更说不定会思想消极起来而干出不值得人们称赞的愚事来。当初我提出这几点理由，倒也不单是为我个人而言，我要想拿我的环境提出来给关心妇女问题的人们来相互讨论。我觉得在上海，'再谯'这回事，在较具新头脑的人们心中，当然也算不得一回事，可是在乡村僻壤里，我相信还有许多女子在扮演着一世纪里的惨剧的"。[②]木每女士的回应，一方面肯定了振甫先生在理论上的正确性，即寡妇之所以对再谯问题犹疑不决，主要是因为旧思想在作祟，作为新女性，应该打破束缚，走向解放；不过，该女士的言论在另一方面也反映了社会现实的冷酷无情，虽然社会上的开明

[①] 振甫：《谈再谯——读木每女士<寄——>》，《伉俪月刊》1946年第1卷第6期，第15-16页。
[②] 木每：《看了<谈再谯>之后》，《伉俪月刊》1946年第1卷第7期，第43-44页。

人士极力提倡自由婚姻，包括再醮，但当环顾一下现实境况，这一美好的设想顿时就化为乌有。无疑，观念的变迁远远超出了社会的变迁，在再醮这一问题上，极鲜明地呈现了理想与现实的两难困境。所以，振甫在最后的回应中无力地附和道："社会上的风俗习惯是有惰性的，尽管社会的基础已经动摇变革，而旧的一切因着惰性的力量依旧不易改变过来，在这新旧交替的过渡时代，有许多人不免要因而牺牲。想到了这里，不由人不起惆怅！"[①]

通过对木每女士再醮个案的分析，不难发现，在民国新旧交替的社会里，思想文化的变迁和社会生活的变化之间存在着极大的鸿沟，导致再醮问题在理论和实践之间存在极大的差距。那么，新旧交替社会背景下寡妇再醮问题究竟如何解决？寡妇当守节么？寡妇当嫁么？若守节，会不会反而带来淫乱的举动，并影响自身和子女的生活？显然，寡妇守节面临诸多困难，包括"性生理的抑制与淫佚复杂的社会问题；寡妇无子者关于继承的问题；寡妇子女的教育与培植问题；寡妇的衣食住行的生活问题及其他"。[②]既然理论难以解决现实问题，教会把责任推到了个人身上，即具体情况具体对待，教会最终采用胡适的言论来论述自己的态度：

> 再嫁的问题，这全是一个个人的问题。夫人若是对她已死的丈夫，真有割不断的情义，她自己不忍再嫁；或是已有孩子，不肯再嫁；或者年纪已大，不能再嫁；或是家道殷实，不愁衣食，不必再嫁；妇人处于这种境地，自然守节不嫁。还有些妇人，对她丈夫，或有怨心，或无恩意，年纪又轻，不肯抛弃人生和正当家庭快乐，或是没有儿女，家又贫苦，不能度日，妇人处于这种境遇，没有守节的理由，为社会计，为人道计，都该劝她改嫁。[③]

总体上而言，胡适关于寡妇再嫁的观点，成为教会最终采取的策略，这也是社会生活变迁的惰性在文化观念上的具体反映。

小 结

民国初期，受西方社会思潮的影响，传统的婚姻问题走向没落，成为人们抨击的对象。面对这一现象，社会上自由恋爱的风尚日盛一日。教会人士也提出对自身婚姻问题的质疑，传统的"专制婚姻"和片面的"基督徒与非基督徒不通婚"的训

[①] 振甫：《答木每女士并谈龃龉和决裂》，《伉俪月刊》1946年第1卷第7期，第46页。
[②] 陈受忠：《守节与再嫁》，《女铎》第33卷第7期（1948年7月），第9页。
[③] 绝婀：《妇女再醮问题之研究》，《女铎》1929年2月第9期，第3页；《寡妇再醮问题》，《圣教杂志》1929年第18卷第3期，第125页。

诫成为落后的礼教被批判。文化的变迁无疑引起了社会生活的变化，人们纷纷舍弃传统的婚姻礼俗，走向自由恋爱、自由结婚的道路。教会内部部分人士也追逐这一潮流，摒弃传统，追求心目中的爱情。但好景不长，在自由恋爱的大潮下，社会问题频频发生，教会内部的婚嫁问题也层出不穷。自由恋爱多引来自杀、离婚问题，不仅伤风败俗，也影响教会在社会上的“救赎”形象。而信徒与非信徒通婚，不但不能感化对方归主，而且带来了病态的身体，体现堕落的人格和淡化的信仰，使教会对自己前途与命运产生担忧。这些社会现象无疑对教会影响很大，他们不得不重塑自身的婚嫁道德。最终，“专制婚姻”走向“父母之命”与“自由恋爱”的结合，“基督徒与非基督徒不通婚”的训诫被加以强化，“志同道合”才是基督徒通婚的前提。

就恋爱问题本身而言，教会对自由恋爱导致两性关系发生混乱的现状也多有回应，不仅批判自由恋爱的无所顾忌，也在努力探寻适合社会的正当恋爱之路，进而确立择偶的一系列标准。而面对二十世纪二三十年代社会上不断发生的离婚及再婚现象，教会也开始关注这一社会问题。因历史传统和其他诸多因素的不同，新教和天主教在离婚问题上的态度存在着差异，但作为一宗教团体，对离婚的态度不仅要考虑宗教的因素，也要关注离婚在社会上带来的影响。对于再婚问题，教会内部的理论虽然倾向于所谓的“近代潮流”，认为寡妇对再嫁的顾虑是封建遗毒之下的产物，但面对社会生活中的现实状况，教会也是无可奈何，导致教会在再醮问题上的观念，与现实发生了脱节。

总之，教会通过解决“两层礼教”下的婚姻问题，以及对恋爱、离婚和再婚进行回应和规范，不仅包含着规范自身婚姻问题的作用，也蕴含着指导人群的意味。当然，不论是面对“两层礼教”的束缚，还是自由恋爱的危机，以及离婚、再婚问题，都是教会对社会问题的解决在观念上的反应，如对于再婚问题，观念变了，但是社会现实仍旧未变，从根本上来说，教会在再醮问题上的最终态度也是社会生活的未变在观念上的折射。

第五章 贤妻良母主义

贤妻良母，曾经作为妇女生活处事的典范，被长期推崇。民国时期，“贤妻良母或被当作塑造女性的最高标准，或被视为阻碍妇女解放的谬论，褒贬臧否，各执一端，引起多次论争”。[①]基督教会作为一宗教团体，不仅参与了对贤妻良母的论述，也提出了自己的时代主张。面对妇女解放之下，妇女在职业与母性之间存在的困境，基督教内部，新教与天主教之间形成截然不同的两种观点。但是，不论是回归家庭还是走向社会，教会都以构建美满家庭为最终归宿。所以，教会最后主张以“贤伉俪”为基础，构建美满的家庭，进而建立美好的国家和社会，也成为民国时期教会关注和探讨两性关系问题的最终出发点和归宿。

第一节 家庭与社会：基督新教对贤妻良母的论述

一、教会对贤妻良母的批判

近代来华西方传教士，在传福音的过程中也共同建构了西方视野中的中国形象，并赋予国人推崇的贤妻良母以正面意涵。1833 年来华的美国传教士卫三畏（Samuel Wells Williams）就以肯定的语气指出：“作为一个中国女性，在她自己家务的圈子之内，克尽女儿、妻子或母亲的本分和责任，有那么多事可做，也许还有那么多乐趣，正好和她所受训练的本质相符。”[②]1872 年来华的美国公理会传教士明恩傅（Arther H.Smith)在《中国的乡村生活》一书中对贤妻良母持推崇态度，并认为基督教“将激励母亲给予女儿有关将来做儿媳和妻子方面的必要教育……指望她们在漫漫长夜的海水中无师自通，抗激流，斗恶浪”。[③]一直到五四运动之前，教会对贤妻良母的观点基本沿袭中国的旧说，即主张女性继续留在家庭，作一个典型的贤妻良母。这种观点在“注重家庭”问题的《女铎》杂志上有极好的体现，综观二十世纪二十年代之前《女铎》上发表的关于贤妻良母的文章，可以清楚地发现教会对贤妻良母的支持。如 1912 年，美以美会传教士亮乐月（Laura M.White）女士在《女铎》上发表《内助谈》一文，开宗明义的指出夫妇在家庭中的分工：“赡养家者在夫，自有其治家之特权，使家有活泼气象者在妇，贵尽其顺从之天职。”[2]虽然教会来华多主张兴女学，提倡女子教育，但教会的最终目的并不是希望女子抛弃家

① 吕美颐：《评中国近代关于贤妻良母主义的论争》，《天津社会科学》1995 年第 5 期。
② 卫三畏：《中国总论》（下），陈俱译，上海古籍出版社 2005 年 12 月版，第 547 页。
③ （美）明恩溥：《中国的乡村生活》，中华书局 2006 年版，第 270 页。

庭，走向社会，而是作一个贤妻良母，正如一些基督徒所言："凡曾在教会学校，受了完善教育的妇女，应该用她的才识和学问作一个贤妻良母，这是我早晚所祈祷盼望的。"[3]当然，在讨论民国初期教会的言论，并不能排除传教士的主张，因为此时"中西新教权势建制"才初步形成，[①]传教士和基督徒的观点在很大程度上是相同的。

五四运动以后，以往妇女受束缚的状况发生了很大变化，"妇女受着新思潮的激荡，揭破了一切不合时代的假面具，起而要求所谓'做人'了。于是妇女解放问题，乃应时而起，如狂风大浪汹涌而来！"[②]显然，旧式的贤妻良母主义受到了极大的冲击，一些女学生从谋解放的目的出发，基本不以贤妻良母为追求的目标，而是趋向于男女平等和步入社会，如一位女学生在当时为自己立下了几种志愿："废弃一切男女的界限、建设男女平等的教育、组织妇女联合会、废除社交上的障碍、重新组织家庭、为妇女开展一切的职业、使妇女能谋经济上的独立"，[③]这些志愿无疑是对贤妻良母的否定，也表达了妇女走向社会的意愿。

对基督教会来说，五四以后也开始以批判的语调谈论贤妻良母主义，并贯穿民国历史发展的始终。基督徒以讽刺的语气把贤妻良母的作用加以概括，如"它能主宰家庭一切事物，它服从男子像小兽们服从狮子一样，由它便抚育了她们的小孩，还要从她们的男子的环境而生活，也能均分男子的环境而生活，能得到男子赐予的快乐与欣赏，也能均分男子的忧愤烦恼，并能受男子的无理的责备与诅咒；惟她们是不会怨恨的，或诅咒的。她们的生活是忍耐的，她们要温柔地安慰男子们在外工作回来的疲劳和愤怒，又要以她们所晓得的母爱同时赐予她们的小孩。这样，男子安心在外工作，家庭中是很安谧的，男子与女子的争执与诅咒的声音，是不会有的"，如果这是"贤妻良母的真义"的话，那么，如此的解释多少也带有一定讽刺和挖苦的意味；更为甚者，贤妻良母同时也"增加了世界上半数人的消耗者，它造成了男子的放任性，它也酿成了男子们堕落的人格，它造成悲惨无爱的家庭，它阻止了妇女本能的发展，它还阻止了世界的进化，使全人类的社会，只有一半人是创造者"。[④]所以，贤妻良母不仅造成女性的附属性，也使男性走向堕落，故要打破贤妻良母主义，必然要使"女子……和男子要有同等的地位，同等的权利和同等的义务了！"[⑤]

二十世纪二三十年代，瑞典女作家爱伦凯（Elle Key）的"母性论"被介绍到

[①] Daneil H.Bays,ed.,*Christianity in China:From the Eighteenth Century to the Present*,Stanford University Press, 1996,pp.308.
[②] 蔡哲夫：《今后中国妇女之解放》，《女铎》1925 年 5 月第 2 期，第 1 页。
[③] 罗运炎：《基督教与新中国》，美以美会全国书报部，1923，第 25 页。
[④] 雪：《贤妻良母之真义》，《女青年》第 5 卷第 8 号（1926 年 12 月 15 日），第 9 页。
[⑤] 黄山栋：《女子解放的折衷办法》，《女铎》1922 年 11 月第 8 期，第 3 页。

中国，[①]爱伦凯是当时提倡“母性复兴”的代表，按照她的说法：“现在有许多妇女，在家庭外从事劳动作一个自给自足的妻，而将其子女教养于所谓天赋的教育家，把这事当作一个理想干下去。这种理想，即足以置家庭生活于死地！如果世间做母亲的和做教师的，不由他们自己对于母性复兴所含的价值之态度，由他们自己的意见与科学的性的启蒙，像给什么小说与他们的女孩儿读一样，把他们女孩儿的心向恋爱与母性养成，那么母性复兴是永无希望的。”在基督徒看来，爱伦凯的“母性复兴”就是“恋爱”、“母性养成”而已，“即使妇女就这样便能解放，或算是解放了，实际上也不过是一种新式的贤妻良母主义。况且单纯引导妇女在家庭中去和她的丈夫陶醉于恋爱生活中，和养育女儿当作唯一的职务，这就是使妇女不能脱离家庭奴隶地位的牢笼，使妇女永远不能得到解放”。[②]爱伦凯的“母性复兴”和中国古已有之的贤妻良母相比，是存在很大差距的，但还是遭到批评，说明在提倡男女平等的社会大潮之下，任何企图把女性束缚于家庭之内的办法都不会被认同。

三十年代前后，社会上开始提倡“新女性”，[③]即教会刊物上所谓的“新妇女”，而能被“称为新妇女的，无疑是指能站在时代的前面，将自己所应肩负的时代的使命，都能自觉地担负在自己的肩上的那种妇女”，这种妇女不仅要“放脚”，“反礼教”，更要“争取男女平等”。因此，新妇女“在政治舞台上，在革命运动中，在各种生产事业中，均有她们的足迹，她们不但不甘落后在男子的后面，甚至迎头地赶上去”，而与新妇女相对应的“大多数的女子，却都终身生活在‘贤妻良母’的旗帜之下，不分中外，几乎还都为那‘男子治外，女子治内’的传统观念所支配”。[④]不难看出，贤妻良母已经走向新妇女的对立面，如果新妇女代表时代所需要的女性的话，那么贤妻良母就是基督徒视野中的落后者。因此，对于一般女性来说，封闭在家庭内只能是无奈的选择，而对大多数新妇女来说，如果把她们塑造成贤妻良母就是对她们自身的侮辱，“试看今日的一切学习家政的女生，如果我们恭维她，将来一定是一位典型的贤妻良母，这在她们听来，实在是无异于一种莫大的耻辱，以为大学教育，只是造成一些贤妻良母吗？”[⑤]

[①] 参见沈雁冰：《爱伦凯的母性论》，载东方杂志社编《妇女职业与母性论》，北京，商务印书馆，1924年。
[②] 陈碧云：《论妇女职业与爱伦凯的母性复兴》，《女青年》第12卷第9期（1933年11月15日），第3-4页。
[③] 二十世纪二三十年代，女子解放已取得了一定成果，部分女性成为这一成果的受益者，被称为“新女性”，“新女性”成为一种颇具时代特点的女性代名词。在当时，它特指具有新的社会风貌的女性人群，特点是：有思想、有追求，具有谋生的一技之长，而且在生活的各方面，包括衣食住行很具时尚，与传统家庭主妇有着明显的角色差异。她们多是知识女性和职业女性，一定程度上体现了女子自尊、自立的精神，是时代进步的产物。她们以崭新的面貌活跃于近代工业、手工业、商业、娱乐、服务、教育、文化、医疗卫生、体育、政治等新兴行业，成为民国社会一道靓丽的风景。参见邓红，刘海霞：《觉醒：民国“新女性”婚姻家庭观之嬗变——以二十世纪二三十年代对城市女性的调查展开》，《河北大学学报》2007年第2期。
[④] 蕴素：《新妇女的使命》，《女青年》第13卷第1期（1934年1月15日），第5-6页。
[⑤] 锡恩：《从现代家庭说道现代妇女的责任》，《女铎》1937年1月第8期，第2页。

二战发生前后，一些法西斯主义国家的执政者如“意大利的墨索里尼，德意志的希特勒，日本的荒木等，都在极力奖励妇女结婚和提倡贤妻良母教育”。当然，法西斯国家如此做有它自身的目的，包括缓解日深一日的经济恐慌及大战阴霾下增加人口等。不过，在教会看来，法西斯国家提倡贤妻良母主义是违背妇女解放潮流而动的，因为妇女走出家庭，争取解放已成为势不可挡的大势，“无论理论也好，政治的权威也好，决不能阻止经济的势力和妇女人格的自觉。现在的妇女已经不像她们的祖母们，或者母亲们被丢在家庭里，做着高等奴隶的工作，境遇好的，算得到一碗饱饭和片瓦遮身的恩赏，遭遇不良的，还以打骂和遗弃为报酬。现在觉悟的妇女已经认清楚了，非在经济方面独立，她们是不能从低微的地位抬起头来的！果然有一部分妇女还似‘小麻雀’地被豢养着——这些妇女却很羡慕职业妇女的高尚与自由，她们这一类真实的叹声，我已经听见了不少——但是有志气的妇女为尊重自己的人格起见，无论家境怎样富裕，足能供给她们一切的需要，还是愿意致力于职业，她们觉得用自己的劳力换来的粗衣淡饭，比做被锦衣玉食包围着的玩物，要高尚和有意味的多。因此企图驱使妇女服从新的贤妻良母主义，恐怕不是一件容易的事吧？”[①]由此可见，在二战发生前后妇女不认同于贤妻良母已经成为时代的趋势，因为只有妇女经济独立才能摆脱贤妻良母的束缚，而沉醉于贤妻良母之下的妇女只能是玩物，没有独立的人格，所以，贤妻良母主义已然不合时宜，成为妇女解放的阻碍。

综上所论，基督新教在民国时期对贤妻良母的批判，主要发生在五四运动提倡妇女解放之后，不论是作为旧时代束缚女性的贤妻良母主义，还是新时代一些理论所推崇的贤妻良母主义，以及法西斯主义依靠政治权力强迫妇女回家的举动，都遭到教会的批判。因此可以说，教会的贤妻良母论述一定程度上迎合了社会上解放女性的需要，具有进步意义。

二、职业与母性：妇女走向社会的困境

贤妻良母是束缚女性走向解放的枷锁，故要被推翻，女性既然不做贤妻良母，自然要走向社会，谋求职业。妇女职业的需要主要发生在欧战以后，“自从欧战以后，西方人对于女子职业之观念大为转移，以为男子所能为之事，女子无不能者，同时女子解放，女子经济独立的呼声，甚嚣尘上，女子职业之需要，乃为世人所公认”。[②]中国对女子职业的提倡，基本上也是在一战之后，即二十世纪二十年代。当时提倡职业不仅是观念转移的产物，也是妇女解放的需要，因为在时人看来，妇女

[①] 春晖：《论妇女职业》，《女青年》第14卷第4期（1935年4月15日），第10-12页。
[②] 杨卫玉：《卷头语》，《女青年》第13卷第2期（1934年2月15日），第1页。

要谋取解放，必然要经济独立，要经济独立，必须要有职业。所以，职业成为妇女解放的重要因素。

职业和妇女解放的密切联系，在教会刊物中经常被论及，按照教会的观点，既然男子和女子"同是人，一切的权利，当然要站在平等的地位，"而要做到平等，"多筹备女子职业地位"就是不可或缺的一环，因为"女子既然是要脱却不自由的羁绊，和男子平等，不能不求自立，更不能不求相当的职业"。[①]同时，假如"女子运动最终的目标是要变成男子（社会上不是身体上），凡男子所做的事，女子都要做，那么，妇女职业是很重要的了。个个女子，都要担任一种职业，否则不平等的问题就要发生"。[②]所以，妇女职业运动，"乃是求女子经济上的独立，因为女子所以失去了她固有的地位……实在是因为经济权的丧失……女子相信有了职业以后，就可以不再奴颜卑膝地去仰乞于男子，所以妇女职业运动，乃是妇女运动最重要而实际的工作"。[③]可见，妇女职业是女性争得和男子平等的必要基础，无职业则无平等可言。

在谋得职业与走向解放的大前提下，很多女性开始走向社会，以至于女性走向社会成为当时变化最快的现象。就上海而言，当属"女子变得最快。三十年前妇女都屈服在厨下，现在有好多跑出来了"。[④]但是，作为女性，难免面临着身体和个性的限制，在追求职业的道路上遇到困难，母性与职业的冲突成为永恒的主题。女性的一生，要经历结婚生育的过程，结婚与职业，就形成"鱼与熊掌不可兼得"的现状，即"何以使结婚生活母道生活不与职业生活相冲突"，因为"妇女结婚之后，其时间与经历均不容其从事职业，势必至于抛弃其职业而偏重于家政方面"。[⑤]这种冲突也体现在"只见女子求学不见女子作事"的悖论之上，其中最重要的原因就是受"贤妻良母的狭隘教育"，限制了女性的发展。[⑥]所以，即使"每年从学校出来的女子，大多数都是寻求职业的，但是因为妇女本身的生理关系，以及整个的社会及国家的组织的特殊情形，都使今日妇女职业，有相当的困难"。[⑦]有些妇女为解决这一难题，最后不得不走向独身主义，"许多女子为了要在社会上工作的缘故都守了独身"。[⑧]显然，独身主义虽然能谋得与男子一样的地位，付出的代价未免太大，但是，妇女们知道，"一结了婚，'儿女就要自然来了'，有了儿女之累，就容易把职业失了。为养育儿女而失业的她们的同伴，不是多着吗？所以她们对于结婚是十分

---

① 陶琴清：《我们怎样做到男女平等》，《女铎》1924 年 8 月第 5 期，第 2 页。
② 陈其田：《妇女职业与妇女运动》，《女青年》第 7 卷第 8 期（1928 年 6 月 15 日），第 4 页。
③ 薛冰：《妇女与经济》，《女青年》第 9 卷第 3 期（1930 年 3 月 15 日），第 36 页。
④ 陈其田：《妇女职业与妇女运动》，《女青年》第 7 卷第 8 期（1928 年 6 月 15 日），第 4 页。
⑤ 含之：《结婚与职业——妇女可得而兼欤？》，《女青年》第 5 卷第 2 期（1926 年 3 月 15 日），第 10-11 页。
⑥ 火：《为什么只见女子求学不见女子作事？》，《女青年》第 7 卷第 7 期（1928 年 6 月 15 日），第 23 页。
⑦ 锡恩：《从现代家庭说到现代妇女的责任》，《女铎》1937 年 1 月第 8 期，第 2 页。
⑧ 茵玲：《妇女在什么时期中适于对外工作？》，《女青年》第 14 卷第 8 期（1935 年 10 月 15 日），第 2 页。

踌躇的"。总之，"职业妇女与母性的矛盾，实为妇女问题中最悲惨的一面"。[1]因此，究竟是从事职业还是回归母性，即要走向社会还是回归家庭，是摆在妇女面前的一大难题。

不难看出，时人（包括教会人士）在提倡妇女职业的同时，也考虑到了职业与母性的冲突问题。正因为有这种困境的存在，就使人们对妇女是否从事职业产生了不同的主张："有的主张妇女要得到完全解放，必须先谋经济独立，脱离依赖男性的寄生生活，脱离家庭一切琐事的羁绊。换句话说，就是放弃家务和育儿的专门职责，跑到社会上从事某种职业，参加社会各种生产部门，参加一切社会的活动。另一方面反对这种主张的则以为家务与育儿，是妇女的特长。因妇女性情温柔，善于处理家务，养育子女，妇女的职任，就是造成美满家庭的幸福。所以家务与育儿，是妇女的天职，是妇女毕生唯一的事业"。[2]如果妇女走向社会意味着妇女解放的话，那么，此类问题自然没有讨论的必要，因为妇女自然不希望自己的地位低于男性。但是，妇女自身存在的困境是显而易见的事实，如果被忽视，也不是完美的解决办法。所以，"妇女的职责究竟是家务，还是职业？这是现代妇女心目中一个疑难的问题，也是近世社会生活里一种冲突的现象。一方面有人说，生男育女是女子的天职，贤母良妻是妇女的理想，所以家务是女子无可避免的责任。他方面却有人讲，生活独立是女子的本分，服务社会是妇女的目标，所以职业是女子解放唯一的出路"，这种女性究竟是以贤妻良母的形象还是以职业女性的身份存在，已难有定论，不仅成为社会的难题，也是影响女性走向解放难以调和的矛盾。当然，如何解决这一矛盾，也成为摆在教会面前的一大任务。

三、兼顾家庭与社会：走向"相对的贤妻良母主义"

在贤妻良母已经成为过时，追求男女平等成为主流的历史大势下，妇女因着自身的限制，使职业与母性的矛盾难以解决。但是可以肯定的是，片面的贤妻良母主义必然要被打倒，而妇女绝对走向社会是否应该被提倡呢？妇女是否不应该关注家庭呢？其实，悖论就在于既然要尽与男子一样的义务才叫女子解放，那么，男女能否共同尽家庭、社会和国家的义务呢？当时很多基督徒就敏锐地发现了这一点："凡是人类在社会上应尽的义务，应享的权利，那么，男子或女子都应一律尽那种义务，享那种权利，倘若男子尽了责任，他对国家，就是好国民，对他的妻，就是好丈夫，对他的子女，就是好父亲，同样，女子尽了责任，那么她也是好国民，好妻子，好

[1] 冰生：《职业妇女与母性问题》，《女青年》第 13 卷第 2 期（1934 年 2 月 15 日），第 7 页。
[2] 陈碧云：《论妇女职业与爱伦凯的母性复兴》，《女青年》第 12 卷第 9 期（1933 年 11 月 15 日），第 1 页。

母亲了，这就是现在妇女运动的动机。”[①]照此来说，新时代的男性应该要成为一个好父亲、好丈夫、好国民，就应该既关注家庭，又关注社会，同样，对于女性来说，并不能因为要追求解放，而放弃家庭，只顾社会。

按照教会的观点，要建设一个好的社会，必须要有一个好的家庭，“家庭是社会国家的基础，也是人类必不可少的基本集团。人类的幸福，系于家庭，而社会国家的进步，亦系于家庭。要是家庭健全，不独个人能享得幸福，就是社会国家也得有巩固的基础了”。[②]而要得到家庭的幸福，并不能紧靠丈夫或妻子一方，因为“家庭非为幸福乃为工作，‘妻者齐也’，夫妇皆当工作，片面的工作不能产生家庭的幸福，协力合作乃能造成佳境……男子对于妇女，妇女对于男子，有同等的责任”，所以，“今日的妇女处今日的家庭，仍有辅助丈夫，管理家政，引导子女的责任，这是最低限度！”[③]而夫妻合作，共同奉献于家庭，才能产生美满的家庭，“这样的家庭，必会产生良好的社会，而后生产良好的国家，这才是新时代女子应付的责任，才是新时代的贤妻良母之真义”。[④]

以此而论，时代的发展对女性的需求是多重性的，不仅要关注家庭，也要关注社会，才是最佳的选择。因为“家庭妇女虽是一家的主妇，却也是社会的一员；职业妇女既然是社会的服务者，也当为家庭的改造者。所以，从理想上讲来，家务与职业最好是双方兼顾的，并且是相辅而行的”。[⑤]当妇女因为身体等原因在社会上工作存在相当的困难，基督徒也建议国家设置“有助于缓解家庭主妇压力的机构，来为妇女从事职业提供方便之门，而只有在建立“公共的宿舍、公共的食堂”、“儿童公育”、夫妻“共同的生产与共同的消费”、“男女同为社会之一成员，各本其职能尽一定的劳动任务”等条件的实现下，家庭“主妇的痛苦”，才能解除。[⑥]

既尽家庭责任，又谋求职业，追求经济独立，就是基督徒视野中的新妇女。在教会看来，作为一个新妇女，家庭与社会都应该加以关注，尤其是结婚的女性，不能因为自己的婚姻生活而忘却自己的社会责任。所以，“女子嫁后，她的工作范围，并非只有家庭琐事而已。即使她没有余暇，除外服务社会，而只能埋头于家务，她亦有继续增进知识的需要……见闻不广，学识浅陋的母亲，如何能襄助教师指导儿童，如何能参加改善社会的任务呢？”[⑦]由此可见，教会要求的“现代妇女的责任，

---

① 雪：《贤妻良母之真义》，《女青年》第5卷第8号（1926年12月15日），第10页。
② 金畹香：《主妇在家庭里的服务》，《兴华》1937年第34卷第5期，第17页。
③ 张坊：《妇女义务服务与其家庭责任之关系》，《女青年》第5卷第5期（1926年6月15日），第6页。
④ 雪：《贤妻良母之真义》，《女青年》第5卷第8号（1926年12月15日），第10-11页。
⑤ 我天：《家庭妇女的副业问题》，《女青年》第13卷第2期（1934年2月15日），第59页。
⑥ 张志敏：《怎样解放主妇》，《女青年》第14卷第3期（1935年3月15日），第40-41页。
⑦ 王国秀：《新妇女的责任和知识》，《女青年》第13卷第1期（1934年1月15日），第3页。

不但要为国家社会尽责，即对于自己的家庭，亦需要尽责。须知社会与家庭的二种责任，都有相当的重要，不可轻视家庭责任，而专为社会和国家服务也，不可因为家庭的责任，而忽略了社会的工作”。[①]诚然，新时代要求新妇女，而新妇女既要抛弃旧有的贤妻良母的形式，也不能像追随一些妇女，为了解放只顾职业，不顾家庭，而是要兼顾家庭和社会，要尽到“为母为妻，还有为人的责任！”[②]

二十世纪四十年代，《女铎》刊物上的一篇文章对社会上有关贤妻良母的主张和基督新教的态度作了全面总结。该文首先提出社会上对贤妻良母的三种主张：一为保守派的论调，如“宗教保守派”认为“根据上帝做人的目的，两性分工是上帝的意旨，不可以违背的”，一些生物学上的论调认为“种族生理的繁茂，全靠两性的分工，这是绵延生命最适宜的分配，也是两性最自然的状态。”由这些“论调便产生了绝对的贤妻良母主义”，这类观点从根本上把女子限制在为“人类之母，相夫教子持家处事”之上；另一派为“激烈的主张”，该派强调“未来社会妇女在社会上和经济上是独立的，除了性及性的机能的差别之外，她将按她的旨趣，喜好和天赋能力选择她的事业，在各种情形之下与男子同做工”，“除非女子去除她的脂粉气，抛弃她对丈夫的责任，（否则）她就不能解放她自己”；还有一种为折衷派的建议，这派主张女子的教育“在养成家庭社会两方面的人才”，具体表现在四方面：健全人格；贤妻良母；在女子能工作时，可从事无害生理，无妨家务的职业；预备充足的能力，于必要时可以代男子做社会国家一切的事。在作者看来，保守派与激烈派的主张都趋向极端，“不管从学说上心理上来研究，所谓绝对式的贤妻良母主张，恐怕只能适合于落伍社会及国度里”，至于“反对的贤妻良母主义者（即激烈派），是不平之鸣，是冲突反响，按照人类生理心理的自然要求，不管她们闹到多么热烈，不久会偃旗息鼓”。相形之下，“相对的贤妻良母主义”，这一种“折衷派并不是缓和主义，它是从人类真正要求作出发点，对于整个人类幸福都要顾到，立论尽情尽理，这种所谓贤与良是由相对而形成，并不是把性别差异完全使之相同之谓”，因为“一对标准夫妇可断不是不必求于国家社会大事的女子和思想落伍的男子所做到的，更不是矫枉过正，放荡形骸，侈言自由平等者所可同日而语”。[③]由此可见，“相对的贤妻良母主义”是基督徒话语下最适当的选择，是对母性与职业的调和，也是兼顾家庭与社会的表现。

[①] 锡恩：《从现代家庭说到现代妇女的责任》，《女铎》1937 年 1 月第 8 期，第 2 页。
[②] 春晖：《论妇女职业》，《女青年》第 14 卷第 4 期（1935 年 4 月 15 日），第 14 页。
[③] 陈佩兰：《再谈男治外女治内的问题》，《女铎》第 2 卷第 5、6 期合刊（1945 年 6 月），第 4-6 页。

第二节　女性与个性：公教会对两性平等的诠释

一、男女平等的真诠

五四之后，提倡妇女解放运动者大都以激进的语调“高唱男女完全平等，即对于家庭，对于社会，对于经济，对于法律，对于职业，无男性女性之分别；故在实际上，诸凡足以束缚女性者，若辈欲完全解放”，如“夫妇间之忠信也，儿童之教育也，家庭之事务也，皆足以束缚女性之自由，故当一扫而空之”。此种言论在天主教徒看来，不仅是“伤风败俗之举”，且“变女子为男子，男女立于同性之地位，此等解放，不特无益于妇女身上，且累及家庭，累及社会也必矣”。[①]可见，公教会之所以反对男女平等的言论，因为激进的主张男女无分别，“立于同性之地位”，并不是真正的女性解放，因此不能达到两性的平等。

公教会所提出的男女平等，主要依据“耶稣所讲之真道”。首先，从“妇女之性体”而论，两性并无区别，妇女也是“造物主造之人，无异于男性；妇女亦有灵魂与肉身结合而成，与男性同。故论其组织之要素，初无分乎男女。男性所具之各种体要优长，天未尝以女性而吝之。男性有明悟、爱欲，女性亦未尝缺乏；男性有自主之权，女性亦具之；男性之本性能力，当设法以发展之，俾得享其伦理界上之各种幸福，然为女性，亦未尝不然；其所有之各种能力，亦当教养以完美之，成全之，使得与男性共享人类之幸福。夫人生斯世，原为享受现世合理之各种幸福，在来世，则享见造物主之性体；此为造物主造人之终向，而为男性女性一律的，初无轩轾于其间。故只以妇女之性体而言，男女实为平等”。[②]另外，从传类一方面看，“若以人类全部论之，女性实与男性担任天赋传类之大义务；而此义务，为至神圣的，至重要的，男性女性，有互尽之职，而为人类存留之二要素。故以传类一方面观之，男性与女性，亦为平等”。由公教会的言论不难推导出，女性和男性平等，主要在于人及人所尽的义务的层面上，也就是说：“男女都是人，在人之所以为人这一点上，应该是绝对的平等。男女的人格，男女的道德，责任心，都是平等的。男女的权利义务也是平等的”。[③]

乍看之下，公教会所提出的男女平等似乎和女性解放者的观点相差无几，但在公教会看来，后者所谓“无男性女性之分别”，把女性变男的主张，大大违背上帝造男造女的终向。因为造物主造男造女，自然视女性立于与男性同等的地位，然则谓“女性男性，天所赋之权利与义务亦同，毫无区别，实有以害之也”，因“女性

---

① 徐宗泽：《妇女问题》，徐汇圣教杂志社，1926年，第11-12页。
② 盘泽：《天主教与妇女问题》，《圣教杂志》1925年4月第4期，第147页。
③ 袁承斌：《妇女运动》，《公教妇女》1934年第1卷第1期，第14页。

有女性之权利与义务，非男性所能侵犯；男性亦有男性之权利与义务，亦非女性所可夺取；男女当各依造物主所赋予之权利义务而进行，各自完美其性体，而趋赴人生之宗向”。[①]所以，公教会反对女性解放者的男女平等言论，认为男女两性不能达到毫无分别的平等，而是应该在有区别的基础上达到平等，即“平等不是同一”，比如“张三和李四都是人，都是平等的；但张三不是李四。工人和商人都是国民，所以都是平等的，但工人不是商人，工人有工人的地位，在工人的地位上，有工人的责任，权利义务。同时商人有商人的地位，在商人的地位上，有商人的责任，权利义务”。[②]这种“白马非马”的两性平等观，就是公教会立论的基础，在此基础上，女性难以达到和男性绝对的一样，而是各有所职，只有承认男女差异的基础上才能实现真正的平等，此为“男女平等的真诠”。

既然男女的平等并非是男女绝对的同一，那么，社会上提倡“女子与男子立于同等之地位，享同等之权利，凡政治上，教育上，女子当与男并进。或曰，所谓男女平等者，即女子与男子平权之谓。盖吾国四万万同胞中，女居其半，若能将二万万女同胞，擢于男子同等地位，则实业立见大进，政治立见清理；且既得女子之助理，男子自不致如前之碌碌也”的言论，在天主教徒看来，虽“足取者果有，而其有不近人情者亦多”。足取者如“曰男女同是人，无高低之分，无待遇之殊”，如“曰女子于教育，当与男子并进”，如“曰女子之人格，同于男子之人格，女当敬男，男宜重女；女有自由权，男无故不得侵犯之；女之身体，男亦不得辱虐之”；不近人情者如“曰男主内，女主外，男当政，女亦当政，以女子之身分，等于男子之身分”，如“曰男当兵，女亦当兵，男操政，女亦当操政，男为家主，女亦当为家主”，若如此，则“不但不尽人情，且颠倒人伦，而扰乱社会治安也”。[③]所以，对于一般的男女平等言论，自当甄别对待，不可说其中没有一点可取者，也不可一概人云亦云，随声附和。

公教会认为社会上误解男女平等真谛的大理由，“是在把女子与男子看为绝对不同，或是绝对相同的个性”，按照教会的说法，“凡是一个人，都有两种人格，其一是性别的人格，其二是个人的人格；后者是男女共有的，前者却是男女在根本上相异的地方。我们若以为男女的个性都是一样的，或以为男女的个性是绝对不同的，都是犯了一个笼统的矛盾”。[④]正如“马潜类则非马，牛潜类则非牛”，男女“同是人也，然男之形，非女之形，女之柔，非男之刚，则男女之平等，自不可一言以蔽

[①] 盘泽：《天主教与妇女问题》，《圣教杂志》1925 年 5 月第 5 期，第 195 页。
[②] 袁承斌：《妇女运动》，《公教妇女》1934 年第 1 卷第 1 期，第 14-15 页。
[③] 毛步欧：《男女平等之真诠》，《圣教杂志》1928 年 8 月第 8 期，第 360 页。
[④] 《妇女问题的根本谈》，《公教妇女》1934 年第 1 卷第 2 期，第 38 页。

之。其可平等者，则平而等之，其不可平等者，则不能平而等之”，就以女性之“性别的人格”来说，“女人之性，有异于男人之性，人身既形成之日，属男则终生属男，属女则亦终生属女，未有能改其形而变其性者也，即未有能以男形为女形以女性为男性者也”。[①]而社会上要提倡男女解放，自然要分清这一前提，舍此则无所谓解放，这是公教会“对于妇女运动，妇女解放运动上所主张的大前提”。[②]

二、走向贤妻良母主义的两性平等论

造物主既赋予男女两性不同的性别，男女之权利和义务亦当“各依造物主所赋予之权利义务而进行”，具体言之，即男性有男性的职责，女性也有女性该尽的义务，当各“依其性”。[③]因此，“男女之秉性既异，斯其职任之不同；职任之不同，社会上所处之地位，亦因之区别，此自然之势，岂有损于男女平等之义哉？”[④]所以，在秉性的区别上，赋予不同的职业，就成为题中之义。况且按照天主造人的次序，“造物主生造第一男性，又造一女性为之伴侣，使之配合互助，以传播人类”，既然女性为男性的伴侣和助手，就注定“女性即隶属于男性”，其“任务是居阃内，与男性组织家庭。家庭中不可无长，而男性实承其任；女子谓司中馈，操女红而已。虽然时至今日，生计之程度日高，而女性之地位，不无受其影响，妇女为妻为母之任务，虽亘古而不移，而所以尽其为妻为母之情境，则不无改变之可言”[⑤]。此种“依其性”的任务分工，并不是提倡妇女解放者所说的是在“压女子之性”，公教会并不视“女主内，即压其性，乃正所以就其性以分职也”。[⑥]故从性别出发考虑女子的职业，正是公教会女性解放的出发点。

女性的秉性和地位与男性不同，成为公教会解放妇女的出发点，妇女居于阃内也为公教会所推崇。推而及之，把女性塑造成新时代的贤妻良母，就是女性天职的最大实现，更是女性走向与男性平等之路的必经之途。如果以此而论，天主教无疑就成为“宗教保守派”，提倡的就是“绝对式的贤妻良母的主张”。[⑦]而天主教徒的一些言论正是“宗教保守派”言论的直观反映：“盖妇女首要之义务，是在家庭尽职。女子在世，若论其性，要在弥补男性之不足，而为男子之扶助，共担荷传播人类之大职任。职是之故，勉为贤妻良母，善治家事，是女性之天职。”[⑧]把女性的职

[①] 毛步欧：《男女平等之真诠》，《圣教杂志》1928年8月第8期，第361页。
[②] 袁承斌：《妇女运动》，《公教妇女》1934年第1卷第1期，第15页。
[③] 毛步欧：《男女平等之真诠》，《圣教杂志》1928年8月第8期，第259页。
[④] 盘泽：《天主教与妇女问题》，《圣教杂志》1925年4月第4期，第148页。
[⑤] 盘泽：《天主教与妇女问题》，《圣教杂志》1925年5月第5期，第195页。
[⑥] 毛步欧：《男女平等之真诠》，《圣教杂志》1928年8月第8期，第361页。
[⑦] 陈佩兰：《再谈男治外女治内的问题》，《女铎》第2卷第5、6期合刊（1945年6月），第4-6页。
[⑧] 徐宗泽：《妇女问题》，徐汇圣教杂志社，1926，第17页。

任囿于贤妻良母范围内，成为公教会提倡妇女解放的特殊之处，也是天主教徒眼中上帝造人的特殊用意的体现，在他们看来，“造物主造了女人”，天生就有两种使命，“女子第一该与男子配合，以求生育的合作，这便是女子为妻的使命”；“女子第二种使命，即是作母亲”。[①]

民国时期，公教会正是从女性的天职出发，大力提倡贤妻良母主义，和社会上反对贤妻良母主义者展开对话。三十年代左右，针对社会上一般青年男女对“贤妻良母”的批判，天主教徒虽然以退避三舍的语调承认此种反对有一定合理性，但并没有把贤妻良母排除在外，而是指出如果妇女走向灵性超越为最终终向的话，“贤妻良母的本分”，就是“助女子获得这超越的终向”，可见贤妻良母的重要性是不容抹杀的。[②]就一些摩登女郎来说，她们也是不喜欢听“贤妻良母这句话”，“以为这句话，含有侮辱她们，至少有看轻她们的意思”，徐宗泽神父对此解释道：“她们为什么反对‘贤妻良母’呢？曰：这也是有缘故的，因为她们不愿意做旧式底‘贤妻良母’，若是新式的，就是摩登的，她们自然愿意的”，但是“既然做了一个女子，自然要嫁人；如同既然做了一个男人，自然要娶妻。若男不娶，女不嫁，人类岂不就是要消灭吗？世界岂不是就要末日吗？”所以，“男女各安其位，各尽其职，方是平等”，“我们中国古书上有一句成语说道：‘男主阃外，女主阃内’这句话，虽然为新式的女子，是忠言不入耳的，但这是有历史，有经验的一句至理名言，所以是千古不变的话”。[③]故摩登女郎变成贤妻良母才是公教会所期待的理想女性。

另外，针对罗家伦反对贤妻良母式女子教育的言论，公教会也从根本上加以反对，从中可以窥见公教会在贤妻良母上的具体态度。罗家伦的言论以反对女性教育的目的为出发点：“老实说，以良妻贤母为女子教育的目的，实在讲不通的。男女都是人类，女子的教育，既然是良母贤妻主义，为什么男女的教育，不抱良夫贤父主义呢？再进一步说，设有为女子嫁了丈夫而不生儿女，则他的贤母做不成了。再设如同近代西洋的女子，一样有许多终身不嫁丈夫而从事于社会事业的，则她的良妻做不成了。岂不是女子教育的目的完全丧失，而女子教育可以不办么？”天主教徒指出罗家伦的言论至少有两点失误：第一，“否认‘性别’，男女都是人类，有相同的‘人性’，可是……‘人性’是抽象共通名词，具体上没有不带‘性别’的‘人性’，‘人性’当然是解决妇女问题的根基，而‘性别’也是解决问题的根基，实际上根据‘性别’去演释原则，较根据‘人性’者多；因为‘性别’是具体方面。男女虽是人，但不都是绝对相同的‘具体人称’。”第二，“家伦先生以为有些可以不

[①] 光明：《公教妇女论》，《公教妇女》1934 年第 1 卷第 4 期，第 25 页。
[②] 溪：《贤妻良母》，《圣教杂志》1928 年 5 月第 5 期，第 221 页。
[③] 徐宗泽：《这样做贤妻良母》，《圣教杂志》1935 年 3 月第 3 期，第 167-168 页。

作妻作母的女子，但这与我们的原则一点妨碍没有，理论学上说一条原则的对象是共通现象，不是一时的变象，普通说女子作妻作母，有不作妻和母的女子，那是一种变相，也是例外。”[①]从公教会的反对言论可以看出：第一，其言论的出发点正是有区别的男女平等观，在承认男女性别差异的基础上，才能达到男女的平等；第二，女性的职责就是贤妻良母；第三，天主教也允许女性不作贤妻良母，因为天主教允许女性独身。由此可见，贤妻良母还是天主教提倡女性职业的不二选择，也是天主教女性解放话语的题中应有之意，只有从贤妻良母的目的出发，才能达到两性的平等。

当然，天主教推崇贤妻良母，不仅来自于宗教关怀下对两性平等的考虑，也是对贤妻良母重要性思考的结果。和基督新教从家庭出发构筑美好社会国家的言论一样，天主教也把贤妻良母的重要性和国家社会紧密联系在一起。公教会从家国同构的立场出发认为妇女“主内非属小事，亦非贱职”，因为女主内，“家庭之秩序系之，社会之治安亦系之”，所以不可视女性居家为贱职。[②]女性居家，对男性为国家尽职，亦有很大关系，“‘贤妻良母’既然是女子的天职，故这个职任是很尊贵的。有了‘贤妻良母’，无论为士、为农、为工、为商的男子，方能无内顾之虑，而能尽职；男子无内顾之虑，乃能有良好的家庭；有良好的家庭，乃能有良好的社会；有良好的社会，乃能有良好的国家”。[③]正如中国的古语所说：“欲治其国者，先齐其家”，对女性来说，也应充分发挥她的性别优势，作一个贤妻良母，“担起家庭的改造的任务来，为社会、国家、人类创造模范家庭，优越健全的家庭，则对其国家人类的福利，岂无功哉？”[④]

总之，公教会之所以把提倡贤妻良母作为两性平等的基础和途径，其考量标准是多重的，不仅是天主教两性平等观在女性解放问题上的展现，也是男女性别差异之下女性天职的流露，更是教会从贤妻良母出发，建立完美家庭，进而建构美好社会国家的产物。

三、女性与个性：两性平等前提下女性的职业抉择

贤妻良母主义，虽被公教会推崇为女性解放的理想之路，但在公教会的言论里，同样充斥着婚姻与职业的龃龉。妇女解放的问题，在公教会看来，虽是千头万绪，“然一经归纳整理之后，则它的中心点，仍不外乎一个女子的双重人格的争霸问题”，所谓双重人格，就是“让女子的个性压倒她的女性呢？还是让她的女性压倒

[①] 光明：《公教妇女论》，《公教妇女》1934 年第 1 卷第 4 期，第 26 页。
[②] 毛步欧：《男女平等之真诠》，《圣教杂志》1928 年 8 月第 8 期，第 361 页。
[③] 徐宗泽：《这样做贤妻良母》，《圣教杂志》1935 年 3 月第 3 期，第 168-169 页。
[④] 王宝善：《妇女与家庭任务》，《公教妇女》1936 年第 3 卷第 3 期，第 177 页。

个性呢？还是两种人格都得到充分的发展呢？”女性与个性的关系，就是“结婚与职业的关系”，因为“前者是女性的具体表现，而后者却是个性的充分发展。故一个女子所有与生俱来的内心冲突，都能在这两件事情上得到一个发泄的机会”。[①]显而易见，公教会把妇女解放中的一大冲突归结为女性和个性的冲突，符合教会的两性平等言论。对妇女来说，由于性别的不同，必须面对结婚生子，为妻为母的作为女性的责任，但妇女“在做贤妻良母外，还可有很多地位，还可尽很多责任”，[②]自然就到了个性展现的领域。因此，妇女存在着女性与个性的冲突，也是解放妇女必须解决的问题。

公教会重视女性，但也不压抑个性。虽说女性应该作一个贤妻良母，但并不能不让女性到社会上谋取职业。因为“女性在世之义，虽为传类，然女性非生而为组织家庭，家庭实为女性而成立也”。照此来说，如果“女子有求真爱美之司，无异于男性，故亦当培植之，发展之，完美之，换言之，即女子之教育是也”。[③]所以，女性可以依据自己的意愿，不囿于家庭的束缚，去求教育，以谋自立。尤其在“近世文明日进，智识日开，际斯时会，非有学问，不足竞争以自立，为女子亦然；故一切为度生紧要之学问，女子极当知之，即为乡间之工作女子，亦当知书识字；至于中上等社会之女子，自不待言”。至论“女子之职业问题，尤为当今之急务；盖人无职业，则何以度生，而女子之生活，又不能尽赖于男子；闺阁中之事业，又未足以赡其生活。于是有离开中闽，而寻活于工厂者；有为教师，为医生，为律师，以谋生计者”。[④]可见，在女性双重人格的交织下，个性并不能被忽略，“假使一个女子有天赋的机械天才，我们便不应该因为工程师是传统的男子职业，而反对她去学。同时，假使一个女子的天才是在治家与育儿之上，那么我们也不必因为拥护女权之故，而反对她去作一个贤母良妻……我们既不反对女子去做女子的传统事业，也不反对女子去做传统的男子事业”。[⑤]这里，既注重个性又注重女性，成为公教会对女性职业的大体原则。

但是，对女性来说，不能像提倡妇女解放者那样，宣称“男女平权，故社会上之职务，亦当平等”，女性可以在社会上谋职业，但男女之间还是秉性不同，女性自然亦当操符合自身的职业，这不仅有利于女性，也有助于相关事业的进步。如“教师之职，固合于女性，而女性之精细周详，又胜于男性，担任教习，训导女生，其有助于教育事业，实非浅鲜；即一切高深之学问，女子苟能勉任其职，亦无不可之

① 《妇女问题的根本谈》，《公教妇女》1934年第1卷第2期，第40页。
② 袁承斌：《妇女运动》，《公教妇女》1934年第1卷第1期，第16页。
③ 盘泽：《天主教与妇女问题》，《圣教杂志》1925年5月第5期，第195页。
④ 徐宗泽：《妇女问题》，徐汇圣教杂志社，1926年，第15-16页。
⑤ 《妇女问题的根本谈》，《公教妇女》1934年第1卷第2期，第38页。

有。卫生之道，医术宜讲，妇女有一种疾病，女医诊治，必更为适宜；而看护病人，尤为女性所长；故在一定之范围中，妇女未尝不能操医业焉。至于律师之席，恐未必宜于女性；他若各种社务，如银行，公司，电局，铁路等之职……女子服务其间，未敢厚非”。[1]由此可知，公教会也是提倡女性职业的宗教，不过和妇女解放言论相比，已经是大打折扣，因为公教会还是更多关注女性的秉性问题，并提倡符合女性个性的职业。

公教会因女性而使个性大打折扣在妇女参政问题上表现的淋漓尽致。妇女参政，是妇女走向解放的一条重要途径，但妇女在“形体上，精神上，皆有许多不便之处”，如形体上，“第一，大凡女子有许多传类之职，而当此时期，不特形体疲倦，作事萎靡，行不便，坐不安，抑且精神不振，昏蒙无味。则女子安能临政，而政可免不慌乎？第二，产期临前，更有种种调养慎防之法，不能操作过度，既产，终日卧床，如负大病，疏者调养卅日，甚者则五十日，或六十日，请问当此时期，政有不殆而民不怨乎？第三，凡是女子，莫不有生理之变化，且常宜谨慎……则女子之于听政也，安能自然？第四，凡婴儿自幼至长，时刻不离其母，饥则乳之，寒则衣之，通则抚之。则女子亦将抱儿以听政乎？第五，家中无不特出现种种萧条的寂寞的景象，且无人主持家事，教养子女，则家庭将陷于颓裂，子女将流于无教，家国能保不亡乎？”另外，女子精神上也有碍参政，“第一，女子性质懦弱，天生使然，不能矫正”，“第二，女子判断力较弱，亦赋性使然”。[2]总之，身体和精神的因素，都是女性的体现，在女性与个性之间，女性的因素无疑是阻碍参政的最大困难。而女权主义的要求，在实际上也是不能成立的，所以，“女子根本就不是为政治生活而生的，对于一国政治的管理上是不易胜任的”[3]。

在女性与个性的冲突下，妇女职业的选择已经被公教会大加限制，从中也可发现，当女性的因素存在并阻碍个性发展时，个性要服从女性，是公教会解决妇女职业的基础。再者，如果征之天主教徒在此问题上的具体言论，就会更加明白地理解天主教在女性和个性之间的抉择。公教会承认贤妻良母主义是女性走向解放的必经之路，自然会同意“女性直接之义务，是在为良母，治家世”，[4]所以，“妻母的活动范围是在家庭”，但这并不是说“女子的工作范围，仅限于家庭以内”，“女子的使命除首要的为母为妻外，也可作社会事业”，当然，“她们得首先治理家庭，设有

[1] 盘泽：《天主教与妇女问题》，《圣教杂志》1925年5月第5期，第196-197页。
[2] 毛步欧：《男女平等之真诠》，《圣教杂志》1928年9月第9期，第407-408页。
[3] 王宝善：《妇女与家庭任务》，《公教妇女》1936年第3卷第3期，第175页。
[4] 盘泽：《天主教与妇女问题》，《圣教杂志》1925年5月第5期，第197页。

余力，然后才伸足入社会”。[1]这也是公教会一致的主张，即“妇女的其他地位和责任，都应在不妨害贤妻良母的原则之下，而后才可参加”。[2]公教会把贤妻良母主义捧上了至高的地位，即把女性置于个性之上。不难理解，当二者发生冲突时，个性服从女性，或直接以女性为依归，成为公教会在女性与个性问题上的最佳抉择。当然，这样的抉择并不是把男女置于不平等的地位，而是男女平等的表现，先抛开天主教的两性平等论不说，就女性在家庭中的贡献而言：“其一，女子靠了结婚所达到的目的，可以与男子靠了职业所达到的一样。其二，贤母良妻的责任，不比任何职业为卑贱”，只要明白这个道理，则“大多数女子以家庭为世界，不但不是一件当然的事，并且也是一件值得保持的社会情形”，因此，“大多数女子中，职业与情爱的冲突，实是一件无病呻吟的事，实是一件矫情违性的事”。[3]

综合以上言论，可以看出在女性与个性问题上，虽然公教会主张妇女应该发展自己的个性，在相应的范围内发挥个性，从事社会事业。但如果从事的事业与妇女的秉性发生冲突时，必须让服务社会服从于治家育儿。由此可见，在天主教徒的视野里，女性第一，个性第二，个性的发展必须服从女性的需要，才是妇女职业的最终抉择，这也是天主教徒对两性平等诠释的最终结果。

第三节　走向圣化的婚姻生活

一、贤伉俪与新未来

家庭在“家齐而后国治，国治而后天下平”的中国，具有历久不衰的重要性。民国时期，中国家庭因新潮流的影响发生部分变化，具体表现为“家庭功能在一天天地由多到少，家庭规模在一天天地由大到小，家庭结构在一天天地由紧到松，家庭观念在一天天地由浓到淡，家庭理论在一天天地由浅入深，由旧变新，月异日新”，[4]一言以蔽之，就是中国传统的大家庭变为以夫妻为主体的小家庭。而在五四以后鼓吹建立小家庭制度的过程中，一些列问题随之出现，如社交公开、恋爱自由、婚姻自主、批判传统贞操观、同意离婚和节育等，都成为家庭变革进程中需要解决的难题。教会在民国时期，对性、婚姻、节育和贤妻良母主义的研究在一定程度上而言就是对家庭变革所诱发诸多不正当两性关系的回应。当然，教会也尽极大努力倡导家庭变革，[5]主张建立基督化的家庭，形成所谓的基督化家庭运动。虽然基督化

[1] 光明：《公教妇女论》，《公教妇女》1934 年第 1 卷第 4 期，第 29 页。
[2] 袁承斌：《妇女运动》，《公教妇女》1934 年第 1 卷第 1 期，第 16 页。
[3] 《妇女在社会上服务问题》，《圣教杂志》1929 年 2 月第 2 期，第 74 页。
[4] 邓伟志：《近代中国家庭的变革·序》，上海人民出版社，1994 年。
[5] 如教会创办的杂志《女青年》《女铎》等都是关注”家庭“问题的刊物。

家庭运动有“宗教传播的目的”，[1]但并不能因此而否认教会提倡基督化家庭的现实社会关怀，且期望通过家庭进而建立美好国家社会的企盼。

基督教会以家庭为基础，构建美好国家，几乎在所有论述家庭问题的著作中，都有提及。1925 年，青年协会书报部发行《家庭改进运动办法大纲》一书，提倡基督化家庭，在该书发行缘起中，就开宗明义的阐释了家庭的重要性，指出“夫国家之强弱，视乎社会；社会之良否，视乎家庭。家庭者，国之大本也。”[2]1926 年罗运炎就在《基督教与新中国》一书中也阐明了家庭的重要性：“家庭是人类的出所，也是归束的地点。凡人自从呱呱坠地，直到气散灵魂解脱之后，不能一日与家庭脱离关系。所以，一辈子简直是受家庭的肃化。那么设若宗教要造成优美的人格，岂能舍了家庭而他求呢？如果没有良好的家庭生活，虽然宗教要铸成社会的道德，也是无从下手的。这样说来，宗教设欲达到改良社会，改造社会的目标，非从这基始小群入手，是不能成功的。”[3]罗运炎作为一个基督徒，期望以宗教为手段，立足于家庭，进而改造社会，才能走向成功。三十年代，此类论述更是层出不穷，家庭的重要性亦跃然纸上，如钱在天指出：“社会组织无论若何复杂，总离不了家庭，家庭可以代表社会。人类发达之起源在家庭，家庭中表现‘分业、协作’两大原则。要有好的社会，好的国家，必须有好的家庭。”[4]到四十年代，立足于抗战后建设民主国家的企盼，家庭的重要性再次被提及，如“家庭好，社会就好，社会好，国家自好”；[5]“家庭的健康，就是社会的健康，家庭的衰弱亦就是社会的衰弱”；[6]“真正民主的国家，既是由美满精神生活的个人及家庭而产生的”。[7]由此可见，基督教会对家庭重要性的考量，主要立足于对国家和社会的作用之上，在基督徒看来，如果一个个家庭中的问题解决了，则由一个个家庭组成的社会自然就会臻于美满。

虽然家庭在基督徒言论中具有极其重要的地位，但究竟对如何通过家庭去建设美好未来，教会却把希望寄托在了个人身上。在抗战胜利之后，中国处在建立新国家的新起点上，面对当时中国的政局动荡，一些基督教刊物采取了不问政事的做法，如《希望月刊》[8]、《伉俪月刊》等，尤其是《伉俪月刊》，转而把目光转向家庭，寄希望于夫妻身上，期望通过贤伉俪来建设美好的社会。不过，关于把国家的基础

---

[1] 王杰：《民国时期的基督化家庭运动研究》，山东大学 2010 级硕士论文，第 11 页。
[2] 传若愚：《家庭改进运动办法大纲》，青年协会书局，1925，第 1 页。
[3] 罗运炎：《基督教与新中国》，美以美会全国书报部，1923，第 74-75 页。
[4] 钱在天：《基督与家庭》，《金陵神学志》1932 年第 14 卷第 2 期，第 10 页。
[5] 钱团运：《基督徒的婚姻观》，《伉俪月刊》1946 年第 1 卷第 1 期，第 13 页。
[6] 毛振翔：《天主教与家庭》，《益世周刊》1947 年第 29 卷第 5 期，第 66 页。
[7] 全国基督化家庭委员会编印：《基督化家庭与民主的中国·序》，广学会出版，1947 年。
[8] 参见陈建明：《基督教在华西的中文期刊——<希望月刊>》，《宗教学研究》2007 年第 3 期。

立于家庭，把家庭的基础寄托于夫妇身上的言论，在《伉俪月刊》发行[1]之前也有提及，如钱在天指出："家庭之基础在夫妇，中庸云，'君子之道，造端乎夫妇'，足见夫妇关系之重要"，[2]天主教徒毛振翔也认为"家庭是社会的缩影，由男女夫妇合组而成"。[3]而对夫妇关系讨论最多的首推《伉俪月刊》（以下简称《伉俪》），该刊不仅把夫妇置于家庭的中心，且把夫妇关系提升到强调平等的伉俪之上。

《伉俪》本着"激发爱心，宣扬德性，假基督之教旨，阐正义于人伦"的宗旨[4]，对夫妇的重要性有全面的论述。作为由婚姻结合而成的夫妇，首先是家庭的基础，因为"人与人的结合，自然以夫妇为联属的关键，以家庭为基础"，所以夫妇的重要性是不容抹煞的，正如《关雎》中所言："匹配之际，生民之始，万福之源"。[5]而中庸中所说"君子之道，造端乎夫妇"，也就是把"夫妇的和谐，发展到至高至上的顶点，就是道。所谓夫妇和而后家道生，就是齐家的起点。由此扩充到治国平天下，这是多么伟大，多么尊重"。[6]以此而推论，夫妇之道就成为一切伦理的起点，而古代社会的君臣、父子、兄弟、夫妇、朋友"五伦"，自然也应该以夫妇为第一，由于"夫妇间的性生活，然后生男育女而传宗接代，而人群繁衍"，"旧时候谈人伦以君臣为第一伦，那是因为要适应于当时君权社会的缘故。现在君权社会已成过时，谈人伦，宜乎以夫妇为第一伦；有夫妇然后有父子（父母与子女），然后有兄弟（兄弟与姊妹），然后有朋友，然后有君臣。"这样说来，"可见伉俪之道实为人类正常生活的根本"。[7]

《伉俪》推崇的"伉俪之道"，对于其作者群来说，虽然"伉俪之道"基本相同于"夫妇之道"，但"伉俪"与"夫妇"却有不同的内涵：

> 伉俪的意义虽同于夫妇，可是伉俪比夫妇更为正确些；因为夫的本义是指男子，妇的本义是指女子在服役做洒扫等工作，没有配偶的意义包括在内，更没有包含平等的意义。可是伉俪就不同了，既有匹配的意义，又有平等的意义，伉俪犹言对等匹配的配偶，在现在一夫一妻的婚姻制度以及夫妻地位绝对平等

[1] 《伉俪月刊》于1946年6月在上海创刊，总共发行3年，3卷27期，终刊日期为1948年10月。严讷广、俞庆棠、王完白等任顾问编辑，由清心堂伉俪月刊社发行，吴好好任编辑，郭芝萍为发行人，由上海市清心堂月刊社发行，艺文印刷厂印刷。这是一份面向家庭的期刊，"以家庭实际生活为主，举凡家庭问题，婚姻问题，伉俪生活，恋爱生活，家政治理，儿童教育，医学常识，宗教修养，各地风俗，各国新著，以及游记、小说、诗歌、小品等"都有登载。

[2] 钱在天：《基督与家庭》，《金陵神学志》1932年第14卷第2期，第10页。

[3] 毛振翔：《天主教与家庭》，《益世周刊》1947年第29卷第5期，第66页。

[4] 浩然：《发刊词》，《伉俪月刊》1946年第1卷第1期，第4页。

[5] 向培良：《夫妇道苦》，《伉俪月刊》1946年第1卷第6期，第10页。

[6] 陆干臣：《增进伉俪幸福》，《伉俪月刊》1946年第1卷第3期，第9页。

[7] 自心：《伉俪之道》，《伉俪月刊》1948年第2卷第8期，第3页。

的社会里，伉俪的含义，实在最为正确，合于雅正的标准。

可见，“伉俪”就是“匹敌的配偶”，含有两性平等的意味，如果应用在夫妻关系上，则含有三层意思：“既是匹敌的，则不容有高低轻重的分别，夫妇一律站在平等的地位上；既是匹敌的配偶，则在一夫一妻之外，不容有第三者羼入，严格的保持一夫一妻制；又所谓匹敌的意义，是在尊重各自人格，尊重对方的意见，并不是叫妻子去迁就丈夫，而要做到和而不同的地步。”[①]

其实，《伉俪》之所以取名“伉俪”，把夫妇提高到伉俪的地位，并非是仅仅意味着平等，而是希望夫妇在抗战胜利以后中国面临更为复杂的社会环境中坚守“伉俪之道”，来解决不良社会带来的纠纷。因为在基督徒看来，“现在社会问题的复杂，究其原因，不外乎人事问题”，故“一切事业当以人为重，如能多多注意人与人之间互相的关系”，这自然包括夫妻关系，则“一切纠纷均可迎刃而解”。[②]以此推论，如果夫妇关系达到所谓的伉俪情深的话，那么，解决社会纠纷自然不成问题，一个崭新的未来就会到来。诚然，当时的社会，如果“向外面望望”，就会发现“可怕地大雷雨正夹着美梦的伉俪们，真不知还能够有多久时候留在梦中”，不过“人的问题还是重要的”，所以“为了伉俪的爱，为了家庭的爱，咱们应该勇敢地面对着时代的暴风雨”“不要做违反自己良心的事”，“只有这样才能在暴风雨中站得住，才有资格迎接光明的未来”。[③]

总之，基督教会从家庭与国家的关系入手，把夫妇立于最重要的位置，期望通过比“夫妇”更能体现两性平等的“伉俪”，并且“希望伉俪间能激发爱心，培养德性，增进夫妇的幸福”，由此可知，基督徒提倡伉俪之道，就是希望通过贤伉俪，建设美满的家庭，并且在时代的暴风雨中立于不败之地，才能迎接美好的未来。

二、愿世上眷属都成有情人：构建圣化的婚姻生活

教会把伉俪置于家庭的中心位置，希望家庭中以伉俪之爱来应对困境，以迎接光明的未来。因此，对于如何实现美满的伉俪之爱，成为摆在教会面前的难题。在夫妇之间，天长日久，难免会发生龃龉，小者吵吵闹闹，大者大打出手，甚至动辄离婚，都有可能出现。要解决这些难题，规范夫妻生活，成全伉俪之爱，也正是教会努力实现的目标。在教会看来，没有今人所谓的“一见钟情”，而“一对贤伉俪真正爱的表现”，也“并不在最初结婚那年，而是在儿孙绕膝夫妇同居生活几十年

[①] 周振甫：《释伉俪》，《伉俪月刊》1946 年第 1 卷第 1 期，第 5 页。
[②] 汤仁熙：《说爱》，《伉俪月刊》1946 年第 1 卷第 2 期，第 7 页。
[③] 振甫：《怎样迎接未来》，《伉俪月刊》1947 年第 2 卷第 3 期，第 9-10 页。

之后，因为到那时候，夫妇间的隔阂消除了，性情志趣合一了，一家生活融融恰恰，共享了人伦之乐”，[①]此时，才能称得上是“伉俪情深”。《伉俪》正是以实现“伉俪情深”为目标的教会刊物，其间不仅记载了婚后夫妻美满生活的例子，如《美满的婚姻缘何处寻》、《我们俩怎样得到伉俪幸福》，还引用圣经中有关描写夫妻关系的“伉俪信条”以及名人警句，来描绘美满的伉俪生活，为社会提供借鉴。

虽说伉俪情深只有在结婚后不断生活的过程中才能实现，但在基督徒看来，美满婚姻生活的达成，要考虑到婚姻的方方面面，不仅要关注结婚之前，更要关注结婚之后，且前后关系是一脉相承，难以分隔的。根据教会刊物上的言论，再结合前几章的分析，本节就对基督徒倡导的实现美满婚姻生活的主张加以总结，进而指出教会关注两性关系的最终依归。

要实现圣化的婚姻生活，就要对性、生育、婚姻以及建立家庭后的其他方方面面都要有全面的理解。首先，要理解“性的事实与意义”。性的行为，“既因上帝的旨意而存在，复为上帝自然秩序中的一部，那末，凡为基督徒都宜把性的行为，视为严正而愉快的一种生活”，根据这一事实，“就很足以打破把性行为视作固有的罪恶的任何见解”。所以男女之间的爱，也是上帝所喜悦的事情之一，“就是上帝所造，叫那信而明白真道的人，感谢着领受的”（《提摩太前书》4:3）。在此前提下，上帝的真理“确能指导我们性的行为到达最高的目的”。对于未婚的青年人来说，循此真理，“在生理冲动与罗曼斯初次醒觉时，有无上的价值。在他指导下，他们在行为上，不但能养成对人有谦让、诚实与互相关切的品性，而且在创作的活动上，找到其它发泄性能的出路”；这个真理对于已婚的人，“因时时记忆上帝，想起上帝使他们成为密切关系的旨意，他们的心怀就会爽快起来”。以较大的范围来说，“对性行为有严正的认识，即可以养成男女有真正的伴侣之意，并能唤起他们为大众谋利益，而共同努力”。[②]可见，认识性的真理，同时把性控制在合理的范围内，对“养成真正的伴侣”，有重要的意义。

在生育问题上，上帝创造婚姻的首要目的是“生养众多”，所以“有儿女的愿望是上帝给予人们的，履行这责任是人类的自然的高尚和慈爱的本性”。当然，在教会（新教）看来，节育并非不可行[③]，要依照动机而定。有些节育的动机“是完全为保护已生的孩子的福利，使已有的孩子能获得标准的适宜生活与教育”，其他节育的动机，“是因现代生活的某种条件，如经济的压迫与不安定，住的地方窄小，恐惧战争等等，而不愿意生育孩子”，出于这些动机的节育是可行的；但在另一方

[①] 周振甫：《释伉俪》，《伉俪月刊》1946年第1卷第1期，第7页。
[②] 显超译：《从基督教的观点检讨婚姻与家庭的问题》，《女铎》1940年8月第3期，第8-9页。
[③] 在新教和天主教中间对节育的态度不一，但都是出于对美满婚姻生活的考虑。

面讲，“这种动机每每是没有可值得赞美的，多数是出于自私的心理。很多的人的节育是为了个人的享乐而节育（他们的享乐是应该减下来给与未来的孩子的）；其他的人，也有因惧怕痛苦与生产孩子的危险而不愿生育”。所以，只有出于合理的目的，合理生育，尽心养育子女，“不特对于社会有益，而且于男女的本身人格也有增益”。[①]

在婚姻问题上，“圣化的婚姻生活的主要工作，自然在夫妻俩自己的努力。他们在结婚之前，该努力预备自己，好好领受这件关系终生及永远的圣事。所以他们应当寻求认识婚姻的神圣意义，修务做丈夫做妻子做父母的种种美德与技能，并且郑重选择配偶，勿呈血肉情感的作用，勿凭世俗势利的见识，处处按照正理的指引，奉行天主的圣意。”[②]依照基督教的婚姻观，“婚姻是应该永久的结合，不宜分离的。婚姻是使二人结为神圣伴侣。永久的结合，不但需要有不变的情爱，而且需要有属灵的品质，如诚实、忠心、互相考虑、尊重与爱，同时这属灵的品质之获得，也只能在永恒的结合中才有适宜的机会来养成”。[③]从教会对婚姻的论述中可知，不论是婚前，还是婚后，都要依据上帝的指引，认真对待择偶、离婚等问题，才能实现美满的婚姻生活。

最后，要实现圣化的婚姻生活，或伉俪生活，夫妇之间也要有相互的要求，教会对夫妻生活的规训，有些言论在三十年代左右就零星出现，但集中讨论还是基本集中在四十年代。首先是有关夫与妻的单独要求，如要求丈夫不仅仅要“供给妻和儿女的生活费”，帮助妻室“教育儿女，并辅助治理一切重要的家务”，[④]且要做到“爱”自己的妻子，正如教会把圣经中的经文作为“伉俪信条”来规定丈夫的行为中所说：“你们作丈夫，要爱你们的妻子，不可苦待他们。”[⑤]妻子不仅要立足于家庭，成为“组织家庭的中心”，[⑥]且要体现妻子应有的美德，如爱慕家居、忍耐、容忍、殷勤服侍、尊敬、服从、爱情（与丈夫相亲相爱）。[⑦]同时，对于夫妇共同的要求也较多，大体可归类为五大方面：第一，心理的协调。“快乐的婚姻或是由于两性的性情各异而起调和的作用，例如男的方面，他从小的时候起，便是在家庭中养成一种操权孤行的性格，而和一个非常柔弱、依赖性很大的女子结婚，彼此的性情，因为刚柔相济，相安无事。有时，男的具有柔弱，女的具有刚强的性格，也能彼此

[①] 显超译：《从基督教的观点检讨婚姻与家庭的问题》，《女铎》1940 年 9 月第 4 期，第 23 页。
[②] 《圣化婚姻生活》，《圣心报》1947 年第 61 卷第 5 期，第 136 页。
[③] 显超译：《从基督教的观点检讨婚姻与家庭的问题》，《女铎》1940 年 8 月第 3 期，第 10 页。
[④] 中华基督教女青年会全国协会编辑部编《家庭问题讨论集》，上海协和书局，1927，第 122 页。
[⑤] 《伉俪信条》，《伉俪月刊》1946 年第 1 卷第 1 期，第 38 页。
[⑥] 中华基督教女青年会全国协会编辑部编《家庭问题讨论集》，上海协和书局，1927，第 112 页。
[⑦] 以上对妇女美德的几条规定，见张维屏：《公教贤妻的美德》，载《圣心报》1944 年第 6-12 期，此处不一一标明。

相处的很好"。[1]但是，有些夫妇之间往往因为小事而起冲突，最后酿成悲剧，所以，夫妇之间必须做到：（1）当彼此尊敬，即孔子所言"夫妇相敬如宾"之谓，"在家里讲求礼貌，是良好家庭关系的标记"，尤其是"要能温存体谅，出于一种爱心的自然流露"；"夫妻们在日常紧张生活中之辛劳，彼此要有敏锐的感觉。一个丈夫在疲乏公余之后，让他回到一个安详而舒适的家庭中。一个妻子无论为家内琐务或外界事工奋斗了一天之后，让她在傍晚得到内心的安静，或协同能够了解她需要的丈夫，参加有趣的社交场合"。[2]另外，彼此敬爱同情，如古诗所言"卿须怜我我怜卿"，如果夫妻之间"有了同情的流露，不论处境贫富，始终不懈，可以共患难，亦可以共安乐，彼此相亲相敬，相怜相爱，自然能够体贴的无微不至，自然能够称为有恒的爱"[3]；（2）当互帮互进。夫妇之间要应该彼此互相帮助，"每天的起居，与日常生活的习惯，家庭中每个人都尽量求其彼此接洽，则家庭生活，必更加顺利"[4]；夫妻在婚后的生活中更应该"彼此互相激励"，"做人难免有困难失意的时候，最亲密的人莫过于'床头夫妻'，所以有烦恼的时候，予以安慰；软弱的时候，加以鼓励"，同时，夫妻也应彼此鼓励发展对方的才能，"在美满的婚姻中，做丈夫的人需要鼓励他的妻子能够发展她的才能，不是要她来成全自己的事业。她也可以从事于艺术、音乐、社会福利工作或社会服务，正如她可以料理家务，这样，她便能够得到她的需要。做妻子的人也能明白她的丈夫需要他的社会地位，互相协助、信赖"。所以，缺乏鼓励，家庭生活便会枯涸[5]；（3）当控制情感。要"达到一个快乐的婚姻，首先要注意到情感的控制。能控制住自己错误的要求和奢望，而真正知道一个美好的婚姻，交集着欢欣和忧痛，愉快和缺陷，惟能共患难，同喜乐，才能称为圆满"，[6]应以"忠恕为怀"，"要设身处地着想，事事体贴，处处谅解，永久不懈"。[7]

第二、经济的协调。"经济是家庭的必须条件，夫妇应共同负担，大家明了家中经济，如何收进来，如何用出去。切不可彼此隐瞒，藏'私房钱'。更不可一方勤需赚钱，刻苦借用；对方却任意挥霍，毫无计划。有话大家商量，有苦同当，有乐同享，家庭经济由夫妇共同计划，大家有进款，有钱为大家用"[8]；如果家庭经济困难，夫妇可同时外出工作，但应先处理好生育、家务等问题。[9]第三，要有共

[1]全国基督化家庭委员会编《基督化的婚姻》，上海广学会，1948，第60-61页。
[2] 旋蕙兰：《如何加深婚后的爱情》，《女铎》1945年3月第3期，第12页。
[3] 陆干臣：《增进伉俪幸福》，《伉俪月刊》1946年第1卷第3期，第10页。
[4] 旋蕙兰：《如何加深婚后的爱情》，《女铎》1945年3月第3期，第12页。
[5] 全国基督化家庭委员会编《基督化的婚姻》，上海广学会，1948，第57-62页。
[6] 全国基督化家庭委员会编《基督化的婚姻》，上海广学会，1948，第60页。
[7] 陆干臣：《增进伉俪幸福》，《伉俪月刊》1946年第1卷第3期，第10页。
[8] 全国基督化家庭委员会编《基督化的婚姻》，上海广学会，1948，第58页。
[9] 旋蕙兰：《如何加深婚后的爱情》，《女铎》1945年3月第3期，第14页。

同的目标。两人应为一共同目标而努力，如为了“发展艺术，发明科学，信仰宗教，创造模范家庭，培植子女，或其他事业，夫妇之间，应该选择一个目标，坚定意识，同心合意的向着目标去做。等到各有心得，互相印证的时候，自然有相亲而笑莫逆于心的乐趣”，[①]尤其是在子女问题上，“养”子女，是夫妻双方的责任；“育”子女，亦是父母两人的职责。养而不育，则父母未尽其天职。[②]所以，作为夫妻，应为教养下一代而共同努力，“为了爱护下一代，应当好好地教养他们，使他们能够建设起一个和平民主康乐的新中国”。[③]

第四，心灵上要达成默契。“一个美满的家庭，不能单靠物质而生活——它还要应付更崇高的需要。我们不仅在家庭中，彼此需要协调，和上帝亦须如此。人的爱和神的爱，是密切关系，因为爱就是上帝”，[④]“家庭中没有爱，就要感到极大不安”。[⑤]所以，“同一的信仰，是美满婚姻最重要的一点”，[⑥]“夫妇既为基督徒，则除个人的灵修生活之外，夫妇应有共同的宗教生活，以培植个人属灵生活方面的长进，一同有属灵的亲密团契”。[⑦]《伉俪》中也记载着夫妇在主的管理下过上幸福的伉俪生活的例子，如陈才俊在《我们俩怎样得到伉俪幸福》中回忆自己在主的生命里得福的经历：“我们以基督为我们一家之主，我们有一位共同的管理者，就是天父，即使我们有时分局两地，但精神依然是合一的。她现在已是有五个孩子的母亲，自己操作，没有女仆，对治理家务，整然有条，并常助我做灵性工作。我们夫妇俩起必先静听上帝的声音，彼此认罪，互相代祷，交换经验，一切事物求上帝启示，获得意外平安和快乐，精神生活都蒙了大福，我才知道：贤德的妻子，是耶和华所赐的，苟非主的大能大力，改造我俩性情，现在是决计不会相处在一起了”。[⑧]可见，在心灵上依靠基督，是建立美满婚姻必不可少的一环。

通过以上对教会建立伉俪生活具体言论的分析，不难发现，教会对夫妻之道的重视，以及期望以此建立美满伉俪生活的强烈企盼。基督徒对此也存在着自信的希望，自认为通过他们的努力，只要夫妇吸取他们的建议，“这样，世上所有的眷属，都成了有情人了！”[⑨]真正的伉俪生活也就会建立起来。有人也模仿唐代诗人刘禹锡《陋室铭》，作了一首《伉俪铭》，其间充斥着理想的伉俪之情。其内容为：“夫不

① 陆干臣：《增进伉俪幸福》，《伉俪月刊》1946 年第 1 卷第 3 期，第 10 页。
② 全国基督化家庭委员会编《基督化的婚姻》，上海广学会，1948，第 57 页。
③ 振甫：《怎样迎接未来》，《伉俪月刊》1947 年第 2 卷第 3 期，第 10 页。
④ 旋蕙兰：《如何加深婚后的爱情》，《女铎》1945 年 3 月第 3 期，第 14 页。
⑤ 汤仁熙：《说爱》，《伉俪月刊》1946 年第 1 卷第 2 期，第 7 页。
⑥ 程韻如：《再谈夫妇之道》，《女铎》1948 年 9 月第 9 期，第 9 页。
⑦ 全国基督化家庭委员会编《基督化的婚姻》，上海广学会，1948，第 57 页。
⑧ 陈才俊：《我们俩怎样得到伉俪幸福》，《伉俪月刊》1946 年第 1 卷第 1 期，第 22 页。
⑨ 望立：《新年述六愿》，《伉俪月刊》1947 年第 2 卷第 8 期，第 6 页。

在貌，有才则名。妻不在色，有德则荣！斯是伉俪，敬爱是宗。唱随以相处，亲爱以同行，事亲助以孝，爱国勉以忠。相与教子女，睦亲朋，无内顾之忧虑，无外务之纷争。同心谋幸福，协力取功名。新诗云：其乐融融！”[①]同时，在基督徒眼中，真正的伉俪不仅意味着夫妻生活幸福，家庭美满，事业成就，更是把教会的希望指向所谓的美好未来。由此可见，教会在五四以后对性、婚姻、生育问题的讨论，都与其构筑伉俪生活紧密联系在一起，而四十年代对婚后夫妇生活的讨论，更是构筑伉俪生活的直接流露。

三、两个美满婚姻生活的对比分析

教会在建立美满婚姻生活的过程中，也提供美满婚姻生活的范例，为基督徒和世人借鉴。此处略举两对夫妇的婚姻生活，一对为蒋介石与宋美龄，另一对为王治心夫妇。通过对比他们在获得美满婚姻生活道路上共同具有的特性，来更形象地展现基督徒追求的伉俪生活。蒋介石和宋美龄的婚姻生活在当时备受关注，不仅因为蒋介石显赫的社会地位，也因为夫妇生活的美满[②]。而王治心[③]的婚姻生活并没有受到多大关注，仅仅是王治心本人在文章中有所提及。但不论影响如何，蒋、王的婚姻生活都被教会视为基督徒理想婚姻生活的典范，此处大略陈述一下两者的婚姻经历，然后对比分析获得美满婚姻的要素。

1927 年 12 月 1 日，蒋介石和宋美龄在上海外滩大华饭店举行婚礼，当时蒋介石 41 岁，宋美龄 26 岁。婚礼一方是“浙江财阀，名门出身，在中国家喻户晓的宋家的漂亮女儿，在美国受过最高等的教育，集美丽、教养、财力这三者人所能得到的最高幸福于一身，在漂亮的宋家三姐妹中尤显美丽，在社交内外的话题中频频出现的宋美龄”；一方是“孙文先生心爱的弟子，当时以极快的速度显示其骏足的蒋介石”。[④]因为双方显赫的身世和社会关系，人们也称这次婚姻为 3M 婚姻，指传教士(missionary) 、商人(merchant) 和军人(military) 的联合。蒋宋联姻，不论是择偶还是婚后的生活，都被教会推崇为婚姻的模范。首先，就择偶来说，在蒋介石向宋美龄提亲时，因宋美龄信奉基督教，所以宋美龄的母亲倪桂珍要求蒋介石接受基督教，作为成婚的条件，蒋介石答应首先研读一下圣经和教义书。后来遵守诺言，皈依基督教。[⑤]虽说宋美龄有着显赫的身世，但她却符合基督徒所要求的择偶标准，

[①] 水仙峰：《伉俪铭（仿陋室铭）》，《伉俪月刊》1948 年第 2 卷第 12 期，第 32 页。
[②] 参见陈雁：《传说、传媒与日记中的蒋宋联姻》，《史林》2012 年第 1 期。
[③] 关于王治心的生平和贡献，参见王兴：《王治心——中国基督教本色化运动的先锋与杰出的教会史学家》，《中国宗教》2008 年 8-9 期。
[④] 转引自冰心：《我眼中的宋美龄女士》，此文系冰心与日本《淑女》杂志记者的谈话记录，见虞萍翻译《我眼中的宋美龄女士》，《中国现代文学研究丛刊》2006 年第 6 期。
[⑤] 宋美龄：《我的宗教观（1934 年 3 月）》，载袁伟，王丽平编《宋美龄自述》，团结出版社，2007，第 7 页。

“她没有那些摩登女士贵妇人的习气，有一个温柔和华贵的容貌，一口流利的英语，她的行动敏捷而活泼，富于组织力，性情既慈善又勇敢，文字和口才都很擅长，她真不愧是中国新女性的模范”，蒋介石也“具军人的胆略，又有词客的温柔”。[①]可见在择偶标准上双方都符合基督教的择偶要求。

在婚姻生活中，两人至少表现出夫妻之间的应具的几大品质。第一，相互爱与理解的夫妇。冰心对此有透彻的见解，她从心底里感到：“他们互相关爱，互相理解，在世界数亿的男女中，毫无疑问，他们是一对相互间找到了自己真实一半的幸运男女。因为他们的爱与理解经过了二十年直到今天依然绵延持续。并且这爱与理解与中国的成长同步进行”。在婚后，两人几乎形影不离，“读书时一起，休息时也在一起，有主席的地方就有女士的身影，有主席的地方就有女士的姿容”。两人有一架私人飞机，“主席从自己和夫人的名字中各取一个字刻在私人飞机上，并把飞机命名为‘中美号’”，“中美号”里整齐地放着两张夫妻的床，它们都可爱地并排着，当飞机飞行时，应该来到两张床上的主人必到无疑。所以，“说两人像一样东西的正反面，不如说两人同时是一样东西的表面抑或反面”。[②]

第二，相互促进的夫妇。蒋介石在结婚时发表的感想道：“我今天和最敬最爱的宋女士结婚，为有生以来最光荣最愉快的事。结婚以后，革命事业定更有进步，从今起可以担任革命的大任。家庭就是社会的基础。想改造中国社会，必须从家庭起，宋女士对我的意见向来同感。我们的结婚给中国旧社会以影响，同时又给新社会以贡献，此后二人愿同为中国革命基础的建设而努力，”[③]正如蒋介石所期望的，“蒋主席自从和宋美龄女士组织了新家庭以后，他的生活更充实了，事业也更开展了，他成为新中国的伟大领袖，完全是他和宋女士结婚以后的事”。[④]不过，与其说结婚对双方帮助很大，更为重要的是婚后彼此的相互促进使然。

第三，同患难，共享乐的夫妻。蒋宋地位卓越，在当时自然是生活水平极其的优越。其实不然，“蒋主席的生活，非常简单朴素，他是新生活运动的倡导人，也是新生活运动最忠实的履行者”，由此可见夫妻生活中厉行节俭的品质。[⑤]蒋宋日常生活中经常在一起，“所有旅行也是一同前往，”[⑥]“主席无论到什么地方去，即使是最危险的所在，蒋夫人亦大半随往的。虽然在战场上冒了数十次的危险，但是她

[①] 屠诗聘：《蒋主席夫妇的伉俪生活》，《伉俪月刊》1946年第1卷第6期，第4-8页。
[②] 转引自虞萍译《我眼中的宋美龄女士》，《中国现代文学研究丛刊》2006 年第6期。
[③] 蒋介石：《我们的今日》，载陈益民，江沛主编《老新闻（1921-1930）》，天津人民出版社，2003，第197-198页。
[④] 屠诗聘：《蒋主席夫妇的伉俪生活》，《伉俪月刊》1946年第1卷第6期，第5页。
[⑤] 屠诗聘：《蒋主席夫妇的伉俪生活》，《伉俪月刊》1946年第1卷第6期，第9页。
[⑥] 转引自虞萍译《我眼中的宋美龄女士》，《中国现代文学研究丛刊》2006年第6期。

一点也不惧怕。时而鼓励丈夫，商量作战，时而组织救护队，维护伤病。一切和丈夫同甘共苦，抗战的八年中间，在兵马倥偬中，不避艰辛的往返各地”，尤其是对世人皆知的“蒋主席在民国二十五年西安蒙难时，蒋夫人和她的丈夫同甘苦共患难的”。由此可知，“蒋主席伟大革命工作的每一霎那，都有夫人在侧，和他同当患难，共享安乐”。[①]

第四，宋女士，不仅是新女性，更是贤内助。作为主席的妻子，宋美龄一天中扮演家庭主妇角色的时间并不多，在日常生活中要为主席“做口译、笔译、写稿件、接待客人，这些在家在外始终都是一样的，”[②]女士一天的生活基本是按主席的政治事务计划而展开；同时，宋美龄还要参加国内和国际上的诸多政治事务。[③]但是，在这繁忙的日常公务中，宋美龄尽最大的努力，“使自己有作为妻子的时间、家庭妇女的时间，这都是为了心爱的丈夫……”如“早上烧咖啡也是自己，只要有一点儿时间，女士就到厨房粉末朝天地尽心做点心，挤出牛奶拿来让丈夫饮用。”宋美龄对丈夫的细致照顾，使得冰心也对此深加赞扬：“体现女性本能，让主席享受家庭妇女的爱与家庭的温暖，女士这种尽心尽力的爱心，有时使我产生一种忍不住要哭的感觉。这时的宋美龄女士除了是一个女人以外，什么都不是。”[④]可见，宋美龄有着“交际和治家的才能，因为有她，使得蒋主席的日常生活变得更丰富更充实，蒋夫人实在是她丈夫的贤内助”。[⑤]

以上主要从择偶和婚后生活两方面论述了蒋宋婚姻的完美，蒋宋显然做到了基督徒两性话语中对塑造贤伉俪的要求，因此可以说蒋宋婚姻就是教会推崇的贤伉俪，这样的婚姻被教会捧上“神坛”，自是理所当然。与蒋宋联姻相比，王治心的婚姻却鲜有名气，但同样也被基督徒视为理想婚姻。与前面分析蒋介石的婚姻生活一样，此处也从择偶与婚后生活为标准来论述王治心的婚姻历程。

王治心的婚姻并不能“给中国旧社会以影响，同时又给新社会以贡献”，他和妻子的结婚，“纯粹是凭着‘父母之命媒妁之言’的旧制度”。王治心少年并不信基督教，他出生于1881年，到“庚子下一年（1900年）夏季决志皈依基督”，此时王治心刚好十岁。王治心在选择配偶时，“心里横梗着一个非基督徒不可的念头”，后在一个教会好朋友的介绍下，他与一位浸会牧师的外甥女订了婚。结婚后，王治心经常在外教书、讲道，只有妻子在家，负责家务。在王治心的笔下，妻子是一个典型的贤妻良母。王治心结婚头三年生活在旧家庭中，妻子也能在“旧思想的家庭习

[①] 屠诗聘：《蒋主席夫妇的伉俪生活》，《伉俪月刊》1946年第1卷第6期，第8-9页。
[②] 转引自虞萍译《我眼中的宋美龄女士》，《中国现代文学研究丛刊》2006年第6期。
[③] 张紫葛：《在宋美龄身边的日子——机要秘书详谈宋美龄》，团结出版社，2007年。
[④] 转引自虞萍译《我眼中的宋美龄女士》，《中国现代文学研究丛刊》2006年第6期。
[⑤] 屠诗聘：《蒋主席夫妇的伉俪生活》，《伉俪月刊》1946年第1卷第6期，第7页。

惯下，度着依顺的生活，一方面不开罪于老年的父母，一方面本着忍耐精神抚育新生的女儿。以一个受过新教育的女青年，要在旧社会旧家庭中应付裕如，本来极不容易，而她却能谦虚忍耐，上和下睦，博得全体人的好感，在各方面表出基督的精神来"。后来王治心离开父母，全家迁到上海，开始度着小家庭生活，在拮据的生活状况下，妻子以一个贤内助的身份告诉王说："家里的事，用不着你操心，你只顾自己的工作好了！"所以王治心以为自己"能够从三十岁以后专心于学问，全是得着她的帮助与鼓励"。在离开父母以后的日子里，王治心频繁搬迁，先后到过南京、福州，后又回到上海，但妻子与他是"寸步不离，相依为命"，只到"白发相对，犹各自操劳，不肯放松一步"。家中收入不丰，但预算得当，所以支配自如；同时妻子"对于衣食方面，都十分简约，饭菜只许一荤一素，衣服只求清洁不尚华丽，然而招待客人却十分殷勤"。[①]当然，夫妻在生活过程中也会发生龃龉，每当他说出"极不中听的话"，"妻子却能察言观色，便默然不语，或托故走开，及至时过境迁，方使用闲谈方式，把事理分析，"进而劝说丈夫，冲突就不攻自破了。[②]王治心的家庭是生活在基督里面的，他们夫妇以活出基督的精神互相自勉，也经常以此劝诫他们的子女。在他们看来，"一个家庭中，若没有耶稣的爱做基础，就不会有幸福的。只有耶稣的爱，能够消灭各个人的自私；只有耶稣的爱，能够破除一切恶习与迷信；只有耶稣的爱，能够叫每个分子在本位上尽责；这样，才能使家庭变成天堂"。[③]王治心对子女的教导也是无微不至，在女儿出嫁时，他教导女儿不仅要忍耐，也要尽心负责家事。还要求女儿在婚姻生活中必须活出基督的精神来，如在消极方面要"不自私、不欺骗、不迷信、不自以为是而固执、不求虚荣、不浪费、不背后批评"；积极方面要"互相体谅、求对方快乐、尽自己本分、有忍耐精神、说话有温柔谦虚态度、有耶稣牺牲服务的爱心、有正当的娱乐"。[④]从王治心的教导中，不难看出一个父亲的良苦用心，更表达了一个基督徒对建立美好婚姻生活的期望。

蒋宋联姻和王治心的婚姻都被教会推崇，因为两者的成功，为教会、为社会树立了榜样。对比两者成功的因素，可以归纳为如下几点：第一，慎重择偶，要考量彼此的特性及信仰；第二，彼此相依为命，在爱与理解中生活；第三，相互鼓励，促进事业进步；第四，要有一个作为贤内助的妻子，使丈夫感受到家的温暖，尽心于事业；第五，要生活朴素节俭；第六，要能同甘苦，共享乐；第七，要活出基督

[①] 王治心：《我们的家庭生活》，《伉俪月刊》1947 年第 2 卷第 6 期，第 7-10 页。
[②] 王治心：《语言在家庭中》，《伉俪月刊》1948 年第 2 卷第 10 期，第 16 页。
[③] 王治心：《我们的家庭生活》，《伉俪月刊》1947 年第 2 卷第 6 期，第 7 页。
[④] 王治心：《从儿女结婚说起——基督徒家庭信条》，《伉俪月刊》第 2 卷第 9 期，第 23 页。

的精神。[1]可见，之所以称蒋介石和王治心的婚姻为美满婚姻，不仅表现在表面上其乐融融的生活，更表现在深层次上遵守教会的规训。基督教会在两性关系问题上的诸多言辞，并非仅仅是一厢情愿的说辞，对社会、尤其是基督徒带来的影响也是不容忽视的。

小 结

五四以后，伴随着妇女解放的思潮，中国古已有之的贤妻良母被不断加以批判。在教会内部，新教和天主教在回应社会问题上存在着差异，所以双方形成不同的观点。新教在民国始终批判传统的贤妻良母主义，包括批判二十年代中国传统的贤妻良母主义、三十年代的“母性复兴”言论以及二战前后法西斯国家提倡的贤妻良母，构成了对贤妻良母主义的整体观点和态度；而公教会主要从两性平等的诠释出发，承认在男女秉性各异基础上的两性平等，而反对女权主义者所宣传的男女绝对平等，并把贤妻良母视为女性解放的必经之路，也是女性达到与男性平等的理想状态。但是，五四之后社会上提倡妇女解放也面临着职业与母性的困境，究竟是走向家庭还是走向社会，成为摆在妇女面前的一大难题，更是教会亟待解决的问题。所以，不论是新教“相对的贤妻良母主义”还是天主教“绝对式的贤妻良母主义”，都是基督教会在母性与职业（即天主教徒所说的女性与个性）之间的抉择，只是新教在兼顾家庭与社会的前提下主张妇女调和母性与职业，而天主教则首推女性，主张在不违背女性的前提下发展个性，才是妇女解放、男女平等的最佳选择。当然，新教和天主教之间在母性问题上也存在着相同的地方，比如承认女性在家庭中的重要性，并主张只有建立完美的家庭，才能产生美好的国家和社会。

到四十年代，尤其是抗战胜利前后，教会在企盼建立新未来的前提下，把贤伉俪作为建设新国家的基础，提倡美满的伉俪生活。教会从五四运动以来对性、婚姻、节育和贤妻良母等问题上的论述，都与教会构筑合理两性关系，进而建构美好婚姻生活的愿望紧密联系在一起。当然，教会不仅为社会提供了一套实现美好婚姻的理论话语，也为社会提供了依基督徒的要求而行达到美满婚姻的实例。因此，一个时代的团体，在社会文化变迁的进程中，说什么话，无疑代表了他们所共同享有的价值标准和时代关怀，而教会的两性话语也是民国时期两性关系的频繁变化在基督徒思想中的反应。

---

[1] 蒋介石和宋美龄婚姻生活的美满，与基督的精神也关系密切，参见裴京汉：《蒋介石与基督教——日记里的宗教生活》，载中国社科院近代史所编《民国人物与民国政治》，社会科学文献出版社，2009 年。

结 语

二十世纪三十年代，倾向于社会主义的吴耀宗对过渡社会的两性关系有一个全面的解读："在现在整个社会制度酝酿着重大变化的时候，关于两性关系的思想、主张和行为，当然也随之而起了剧烈的动荡与演变。在这动荡与演变的时期中，我们一方面看见顽固者盲目的守旧，一方面看见自命为革命者无聊的放纵，同时还有许多人在痛苦中挣扎着，在欲进不能，欲禁不得的时代牺牲着。"[①]吴耀宗把两性关系的复杂性归结为社会制度的变革所致，自然有许多道理。不论是过渡时代还是变革时代，都是符合民国社会演变的具体状况。两性关系的复杂性也是社会复杂性的集中反映。五四以后，两性关系冲破传统，走向自由，但矫枉过正，两性关系的变化导致两性生活现状呈混乱趋势，诱发层出不穷的时代悲剧。所以，教会对两性关系的回应，也是社会生活的变化在基督徒思想领域内的反映，这是基督徒两性话语生成的主要原因，并贯穿过渡时代历史发展的始终。同时，一个社会群体，在时代演变的进程中做什么事，讲什么话，在很大程度上代表了他们所共同享有的价值标准和时代关怀。作为对中国近代社会两性关系发展有一定贡献的基督教，在回应两性关系问题上也有着引领时代的企图，不论是五四以后回应婚姻、性以及妇女解放运动，还是三十年代关注节育运动、四十年代对伉俪生活的形塑，都可以看作是教会塑造过渡时代正当的两性关系、指导国人进而引领时代的反映。当然，教会对性、节育、婚姻及贤妻良母主义的回应，都与构建美满的伉俪生活，进而建立美好的社会国家联系在一起，构成了教会回应两性问题的最终目的。

在民国新旧杂糅的过渡时代，旧的已经打倒，新的尚未肇建，新旧并存仍是社会的一大特征。在两性关系上也呈现新旧杂糅的态势，就是吴耀宗所说的"盲目的守旧"和"无聊的放纵"。通过对基督徒两性话语的分析，可以看出教会在传统与现代之间的抉择。首先，在教会看来，传统应该被否定，但是不能把几千年文明"完全抛入垃圾堆里"[②]；其次，现代的一味追求自由也不足取，"无聊的放纵"只能导致走向痛苦的深渊。综观教会在性、节育、婚姻与贤妻良母等问题上的解决之道，不难发现教会希望在传统与现代之间找出一条稳定之路，使两性关系沿着稳定的路途前进。在此考虑之下，教会不仅从圣经中寻找合理的资源，同时也从中国传统文化中汲取资源，并以优生学、解剖学、生物学、心理学等现代性学科来论证基督徒两性话语的正当性。

在基督徒的两性话语中，也存在着差异，表现最明显的即是新教和天主教在诸

[①] 吴耀宗：《时代变革中的婚姻恋爱与性道德》，《华年》1933年第2卷第39期，第765页。
[②] 亮乐月：《自由恋爱的我见》，沈骏英译，《女铎》1928年3月第10期，第14页。

多问题上态度的截然不同，如节育、离婚与贤妻良母的论述，新教和天主教因出发点不同而态度迥异。从宗教社会学的角度来说，天主教是一大较系统性的宗教，所以与世界诸秩序间的伦理性紧张就显得更尖锐，在宗教与现实之间有着不可逾越的鸿沟。若具体从教会与社会问题的关系入手来说，天主教更关注圣经与教会的传统，多从圣经出发规范社会（至少在梵二会议之前）；而新教则既依据圣经，又立足于理性和经验。所以，天主教更多恪守传统，新教多有迎合时代的意味。这就表现为民国时期基督徒两性话语呈现差异性，就是新教内部人士之间解决社会问题也存在不同，在解决相关问题时也表现出难以逾越的道德困境。在一定程度上可以说，基督徒两性话语的趋同与迥异，取决于对圣经理解的出入到底是大还是小，如果一些观点基本符合圣经，则趋同；如果对圣经理解出入太大，就会出现不同的话语内容。

当然，作为一个宗教团体，基督教会解决两性问题只能以间接地说服方式，希望通过道德影响力间接地影响社会。所以教会的两性话语只能作为社会道德评判的标准而存在，难以通过具体的手段直接施行于具体的人和事。只能依据基督福音来评判现实，并提供人在社会生活中的行为准则，构建合理的两性生活秩序。这在一定程度上也决定了教会两性话语影响的有限性和不足，最终走向曲高和寡。

总之，通过对民国时期基督徒两性话语的研究，可以全面理清基督徒对两性关系的态度：既依据圣经又立足于理性和现实；既否定传统又与传统藕断丝连；既迎合“现代性”又反对绝对的“自由”。这不仅是过渡时代两性关系复杂性的体现，也是基督教历史传统的遗因。

民国社会的思想界，犹如一万花筒，各社会派别争相斗艳，以迎合时代潮流，为改造社会寻求可行之方案。两性关系自然难以溢出时代的影响。不仅存在着新旧之间的角逐，马克思主义、无政府主义、实用主义等思想派别也都探索独特的女性解放之路，因此，各社会思想派别之间两性话语也多呈不同内容，就是在宗教界，佛教、道教、伊斯兰教和基督教之间的两性思想也以不同的观念展现，在基督教内部新教和天主教的两性观念都会有所差别。但是，目前学术界多关注两性日益走向平等的进步思潮和运动，对各社会派别的两性观念反而缺乏整体的研究。本文只对民国诸多社会群体之一基督徒群体的两性话语作一研究，对于基督徒的两性话语与其他派别有何不同，虽然本文也提出基督徒期望以宗教精神影响人群，来实现社会的“基督化”，但这仅是一种简单的界定，难以更明确地体现差异性问题，此问题只能在以后的研究中进一步去探讨。当然，在民国“茫茫九派流中国”的社会现状下，基督徒加入对两性关系的回应和讨论，无疑丰富了民国两性话语的内容，也为国人思考此类问题提供了一个不同的视角及可资借鉴的理论资源。

参考资料

（一）报刊杂志

《教务杂志》（The Chinese Recorder）
《女铎》
《生命》
《真理与生命》
《文社月刊》
《女青年》
《青年进步》
《真光》
《女声》
《兴华报》
《夏声》
《消息》
《沪大周刊》
《中华归主》
《金陵神学志》
《妇女(上海 1945)》
《燕大旬刊》
《燕京新闻》
《中华基督教教育季刊》
《圣教杂志》
《公教妇女》
《新北辰》
《公教周刊》
《公教学校》
《圣心报》
《益世周刊》
《磐石杂志》
《铎声月刊》
《通问报:耶稣教家庭新闻》

《灵粮月刊》

《中华基督教教育季刊》

《新青年》

《少年中国》

《妇女杂志》

《民国日报·觉悟》

（二）著作

传若愚：《家庭改进运动辦法大纲》，青年协会书局，1925 年。

罗运炎：《基督教与新中国》，美以美会全国书报部，1923 年。

徐宗泽：《妇女问题》，徐汇圣教杂志社，1926 年。

中华基督教女青年会全国协会编辑部编《家庭问题讨论集》，协和书局，1927 年。

(英)桂厚伯：《基督教的性观》，聂绍经译，上海广学会，1929 年。

艾迪：《性与青年》，公侠译，青年协会书局，1930 年。

教宗比约第十一：《婚姻通牒》，公教教务联合会，1930 年。

陈长蘅：《三民主义与人口政策》，《商务印书馆》，1930 年。

罗运炎：《罗运炎文集》，卿云图书公司，1931 年。

谭纫就：《中国离婚的研究》，中华基督教女青年会全国协会，1932 年。

（美）海珥玛：《怎样建设基督化家庭》，张雪岩译，上海广学会，1937 年。

薄玉珍编《近代基督教的婚姻观》，陈德明译，香港，商务印书馆，1938 年。

徐宗泽编著：《伦理答疑》，圣教杂志社，1939 年。

王明道：《基督徒与婚姻》，灵食季刊社，1943 年。

全国基督化家庭委员会编印：《基督化家庭与民主的中国》，广学会出版，1947 年。

全国基督化家庭委员会编《基督化的婚姻》，上海广学会，1948 年。

《基青学术演讲集》（第 1 集），烟台中华基督教青年会编印，1935 年。

冯瓒璋译述：《幸福的家庭》，中华公教进行会出版，1936 年。

魏善海：《性生活的控制》，于熙俭译，青年协会书局，1936 年。

《教宗比约十一世论圣教会的教育》，中华公教教育联合会译，公教教育联合会出版，1936 年。

张南伯编《伴侣问题》，中华美会宗教教育委员会出版，1937 年。

谢扶雅：《南华小住山房文集》（第 5 辑），香港南天书丛公司，1974 年。

（美）卫三畏：《中国总论》，陈俱译，上海古籍出版社，2005 年。

（美）明恩溥：《中国的乡村生活》，中华书局，2006 年。

杜格尔德·克里斯蒂：《奉天三十年（1883-1913）》，张士尊译，湖北人民出版社，2007 年。

陈望道：《陈望道文集》，复旦大学出版社，2009 年。

（美）阿瑟·贾德森·布朗：《辛亥革命》，季我努译，解放军出版社，2011 年。

Jane hunter, *The Gospel of Gentility:American Women Missionaries in Turn-of-the-Century China*,Yale University Press,1984.

Pui-Lan Kwok,*Chinese Women and Christianity——1860-1927*,Atlanta:Scholars Press,1992.

Daneil H.Bays,ed.,*Christianity in China:From the Eighteenth Century to the Present*,Stanford University Press, 1996,pp.308.

林美玫：《妇女与差传——19 世纪美国圣公会传教士在华差传研究》，社会科学文献出版社，2011 年。

刘家峰编《离异与融汇——中国基督徒与本色教会的兴起》，上海人民出版社，2005 年。

陶飞亚编《性别与历史——近代中国妇女与基督教》，上海人民出版社，2006 年。

陶飞亚，杨卫华：《基督教与中国社会研究入门》，复旦大学出版社，2009 年。

吴利民：《基督教与中国社会变迁》，香港基督教文艺出版社，1982 年。

梁景和：《五四时期社会文化嬗变研究》，人民出版社，2010 年。

罗志田：《裂变中的传承——二十世纪前期的中国文化与学术》，中华书局，2009 年。

郑永福，吕美颐：《中国妇女通史·民国卷》，杭州出版社，2010 年。

王美秀：《当代基督宗教社会关怀——理论与实践》，上海三联书店，2006 年。

段琦：《当代西方社会与教会》，宗教文化出版社，2007 年。

关启文，洪子云编《爱与欲——基督教性神学初探》，香港，基道出版社，2003 年。

簿洁萍：《上帝作证——中世纪基督教文化中的婚姻》，学林出版社，2005 年。

朱孝远：《世界近代前期宗教史》，中国国际广播出版社，1996 年。

徐浩，侯建新：《当代西方史学流派》，中国人民大学出版社，2009 年。

张红：《从禁忌到解放——二十世纪西方性观念的演变》，重庆出版社，2006 年。

邓伟志：《近代中国家庭的变革》，上海人民出版社，1994年。

袁伟，王丽平编《宋美龄自述》，团结出版社，2007年。

陈益民，江沛主编《老新闻（1921-1930）》，天津人民出版社，2003年。

张紫葛：《在宋美龄身边的日子——机要秘书详谈宋美龄》，团结出版社，2007年。

中国社科院近代史所编《民国人物与民国政治》，社会科学文献出版社， 2009年

托马斯·阿奎那：《神学大全》（第16册），陈家华，周克勤译，台南，闻道出版社，2008年。

（德）马丁·路德：《马丁·路德文选》，马丁·路德著作翻译小组译，中国社会科学出版社, 2003年。

马丁·路德：《路德文集》，路德文集中文版编辑委员会译，上海三联书店，2005年。

约翰·加尔文：《基督教要义》，钱曜诚等译，生活·读书·新知三联书店，2010年。

尼科斯编《历代基督教信条》，汤清译，中国基督教两会出版部，2009年。

罗素：《婚姻革命》，靳建国译，东方出版社，1988年。

Sex, Marriage, and Family in World Religions,Edited by Don S. Browning ,M. Christian Green & John Witte Jr,new york:columbia university press,2006.

James A. Brundage,*Law, Sex,and Christian Society in Medieval Europe*,University of Chicago Press,1897.

（德）爱德华·福珂斯：《西方情爱史——情爱的觉醒》，孙小宁译，中国盲文出版社，2003年。

（德）卡尔·白舍客：《基督宗教伦理学》，静也等译，华东师范大学出版社，2010年。

（德）何夫内尔：《基督宗教社会学说》，宁玉译，雷立柏校，华东师范大学出版社，2010年。

（德）沃尔夫冈•毕纳：《爱与罪——基督徒的婚恋观》，李晶洁译，团结出版社，2012年。

（奥）西格蒙德·弗洛伊德：《性欲三论），赵蕾，宋景堂译，国际文化出版公司，2007年。

（英）约翰·麦克曼勒斯主编《牛津基督教史》，张景龙等译，香港牛津大学出版社，1996年。

（英）史蒂芬·贝利主编《两性生活史》，余世燕译，中国友谊出版公司，2007

年。

（英）劳伦斯·斯通：《英国的家庭、性与婚姻》，刁筱华译，商务印书馆，2011年。

（英）克莱尔·汉森：《怀孕文化史——怀孕、医学和文化（1750-2000）》，章梅芳译，北京大学出版社，2010年。

（法）米歇尔·福柯：《性经验史》，佘碧平译，上海人民出版社，2005年。

（美）罗洛梅：《爱与意志》，蔡伸章译，甘肃人民出版社，1987年。

（美）爱德华·麦克诺尔等著:《世界文明史》（第2卷），罗经国等译，商务印书馆1987年。

（美）诺曼·文森·皮尔：《抵御诱惑——罪、性及自我克制》，亚宁译，光明日报出版社，1989年。

（美）理查德·A.波斯纳：《性与理性》，苏力译，中国政法大学出版社，2002年。

（美）理安·艾斯勒：《圣杯与剑——我们的历史，我们的未来》，程志民译，社会科学文献出版社，2009年。

（美）斯托得：《当代基督教与社会》，刘良淑译，台北，校园书房出版社，1994年。

（美）斯蒂芬妮·库茨：《婚姻简史——爱情怎样征服了婚姻》，秦传安等译，中央编译出版社，2009年。

（美）D.H.威廉姆斯：《重拾教父传统》，王丽译，游冠辉校，中国社会科学出版社，2011年。

（三）论文

林中泽：《西欧中世纪教会法中的婚姻与性》，《历史研究》1997年第4期。

张兰星：《宗教改革与欧洲婚姻演变》，四川大学2005年硕士论文。

黄陵渝：《二战后的世界天主教》，《欧洲研究》1998年第5期。

周兰兰：《论梵二会议后天主教婚姻观的发展——以教会训导为中心的考察》，《中南大学学报》2011年第17卷第1期。

王美秀：《罗马天主教社会训导的特点》，载北京天主教与文化研究所编《天主教研究论辑》（第4辑），宗教文化出版社，2007年。

关启文：《性革命——文化、哲学和宗教角度的反思》，载中国人民大学基督教文化研究所主编《基督教文化学刊》（第4辑），人民日报出版社，2000年。

王杰：《民国时期的基督化家庭运动研究》，山东大学2010级硕士论文。

陈建明：《基督教在华西的中文期刊——<希望月刊>》，《宗教学研究》2007年第3期。

王兴：《王治心——中国基督教本色化运动的先锋与杰出的教会史学家》，《中国宗教》2008年8-9期。

梁景和：《五四时期的性教育思潮》，《山西师大学报》2000年第3期。

小浜正子：《从“非法堕胎”到“计划生育”——建国前后性和生殖之言论空间的变迁》，载姜进，李德英主编《近代中国城市与大众文化》，新星出版社，2008年。

（韩）俞莲实：《民国时期关于“生育节制”的四大论战》，《史林》2008年第5期。

吕美颐：《评中国近代关于贤妻良母主义的论争》，《天津社会科学》1995年第5期。

邓红、刘海霞：《觉醒——民国“新女性”婚姻家庭观之嬗变——以二十世纪二三十年代对城市女性的调查展开》，《河北大学学报》2007年第2期。

陈雁：《传说、传媒与日记中的蒋宋联姻》，《史林》2012年第1期。

虞萍译：《我眼中的宋美龄女士》，《中国现代文学研究丛刊》2006年第6期。

附　录

主要报刊介绍

刊名	简介
《女铎》	1912年4月由广学会出版，美国女传教士亮乐月（Miss Laura White）女士主编。《女铎》发行长达40年，1951年2月终刊。《女铎》栏目设置内容较多，后有所变化。1946年2月刊登的《复刊词》强调："本刊初发行时内容多注重家庭，如家务料理、手工、普及教育、音乐、宗教、节制、扫除文盲、小说、传记等等。以后又添加数栏：儿童教育，健康常识，以及妇女如何对社会才有相当的贡献。"《女铎》的撰稿人多为女性基督徒，如亮乐月、季理斐夫人、袁玉英、李贤贞、李馥秀等。
《女青年》	中华基督教女青年会全国协会创办，上海青年协会书局发行。1917年创刊时初名《女青年季报》，1922年始改名为《女青年》，发行月刊。《女青年》发行时间长，1949年建国后虽无形之间停刊，但在1957年又再度复刊。《女青年》的宗旨是"本着基督教的精神来讨论妇女与"家庭"、"社会"、"国家"，以及"国际的各种问题"。以期"务求对于女界有切实的贡献，谋女界无量的幸福"。所设栏目有社论、女子职业、基督教学生事业、文艺、通讯、各地青年会会务消息。后来在栏目内容上有部分调整，增加对妇女问题、家庭问题等的讨论。《女青年》的撰稿人主要为基督徒群体，也有部分社会人士。
《真光》	1902年2月在广州创刊，创刊时名为《真光月报》，浸会书局发行。杂志创刊号多次易名，1917年改名《真光杂志》。1941年12月太平洋战争爆发后，杂志被迫停刊。《真光月报》以"通教会之消息，发真理之辉光，及各国新闻格致杂说"为宗旨，设有时论、圣经说林、活信从录、故事传记、教会新闻等栏目。《真光杂志》的撰稿人为基督徒群体，所以观点多近于宣扬基督教。
《真理与生命》	1926年4月原《真理周刊》和《生命月刊》合并成《真理与生命》，该刊到1937年全面抗战爆发时停刊约一年，1938年10月在上海复刊，1941年出版到13卷8期后停刊，1948年3月复刊，与《基

	督教丛刊》合刊，约1951年10月出版到16卷2期后结束。《真理与生命》的宗旨是，根据经验与研究，讨论中国教会问题，阐发基督教真理，以促进中国基督教运动，并协助中国基督教学生运动。内容多涉基督教与现实问题。
《兴华报》	1910年林乐知主理的《华美教保》更名为《兴华报》，由美国人师图尔（G.A.Stoart）主理，后来王治心、罗运炎等人都成为该报编辑。1938年停刊。《兴华报》在民国建立后，以“阐扬真道为兴华之元素，以灌输智识为兴华之橐药”文宗旨，设有社言、通论、教务、译著、杂俎等栏目。《兴华报》上也刊登较多两性关系方面的文章，包括婚姻与家庭、节育与堕胎等方面。
《伉俪月刊》	1946年6月在上海创刊，由清心堂伉俪月刊社发行，总共发行三年，三卷27期，终刊日期为1948年10月。严讷广、俞庆棠、王完白等任顾问编辑，撰稿人多为基督徒。伉俪月刊以“激发爱心，宣扬德性，假基督之教旨，阐正义于人伦”为宗旨，主张在抗战以后，通过塑造过渡时代的伉俪之道，迎接新的未来。
《圣教杂志》	1912年1月由上海天主教会在上海创办，圣教杂志社发行，1938年因日本入侵上海而停刊。《圣教杂志》撰稿人为天主教徒，因此具有浓厚的宗教气息，徐宗泽指出，“本报定名《圣教杂志》，专登教中信道、学说、事实，凡不涉教者概不采入。”杂志栏目设置主要有论说、考据、杂著、近事、辨道、传记、课艺等，这些栏目多登载宗教性内容。
《公教妇女》	1934年由公教妇女季刊社在北平发行，发行时间较短，1939年停刊。该季刊以挽救世风，振兴国家为宗旨，认为社会问题的发生“当归咎于人心”，因此，公教妇女若欲救国，“宜亟起昌明吾教，圣教之普及，又何优乎衰亡。”《公教妇女季刊》设有言论、问题讨论、会务报告、公教消息等栏目。内容多涉及两性关系，包括妇女运动、节育、妇女自救等问题，尤其是对男女平等作了重新诠释。
《新北辰》	新北辰杂志社于1935年创刊发行，1937年停刊。《新北辰》为天主教创办的刊物，《新北辰》的使命是“根据公教原则，站在公教立场，对现代有关国家民族建设复兴与问题，举凡政治、宗教、哲学、教育、社会、经济、科学、文学、艺术各方面，有所批判与介绍，或就具体事实上，予以检讨与估价”。撰稿人为公教会学者组成的光启学会，设有论著、文艺、书评、消息等栏目，内容多研究社会问题。

后 记

历时一年之久，《民国时期中国基督徒的两性话语研究》终于写成，虽对部分内容还较满意，但总体上觉得差强人意。联想到古人"两句三年得"，对于一年多时间写成的文章而言，不啻是难成气候。当然，对于硕士研究生来说，三年的收获，也许并不是贡献一部佳作，而是体会写历史的不易。从前只是读别人的著作，总觉有些成果实在平常不过，但当自己开始尝试做别人所做之事时，却深感他人之不易。无怪乎桑兵教授有"治史之难，局外人何尝能够体会万一，其中的艰辛与乐趣，何足为外人道哉"的感叹！

幸运的是，华中师范大学中国近代史研究所作为一个学术氛围浓厚的殿堂，不仅有丰富的历史研究资料，也有同仁之间的互相交流，更有各位老师的榜样力量，能在此学习，倍感荣幸！最主要的是，在这里遇到了一位关怀入微、一丝不苟的导师——刘家峰教授。刘老师在我论文的写作过程中给予了全面指导，从小到错字错句，大到文章的写作技巧、方法都有深入地指导。12 年下半年，刘老师前去美国作访问交流，也经常询问论文的进度，并凭借自身的方便，帮助我找资料。论文完成后，刘老师从头到尾进行审阅，提出了切中肯綮的修改意见。三年来，刘老师一直关心我的学习，令人由衷感激！

徐炳三老师不仅鼓励我坚持完成论文，且提出了一些值得借鉴的意见，在此深表谢意！王淼师兄和同门田会军给我提供了论文写作的相关资料，王淼师兄不仅教我如何在网上发掘资料，也把他的一些资料为我所用，田会军在香港学习期间专门为我扫描了一些资料，正是他们的帮助使我的论文得以完成。王妍红师姐、郭硕、林承杰和徐天娜在论文写作过程中也给予力所能及的帮助。愿友谊久长！另外，也感谢东西方文化交流中心刘莉老师的热情付出。

三年求学，离开西北的家乡，步入了华中的"火炉"，真就是身在西北，常作华中别，虽说不是"三年奔走空皮骨"，却也体会到了"信有人间行路难"。在此之际，对在西北的亲人道一声祝福，感谢你们多年来对我的默默支持，大恩不言谢，只待后时报！也向华中的老师、朋友道一声珍重，愿万事顺心！